UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
Faculté de Théologie Protestante

LA TRADITION HISTORIQUE EN ISRAËL

THÈSE

présentée en vue du grade de licencié en théologie
et soutenue publiquement, le 23 juin 1945, à Clermont-Ferrand

par

EDMOND JACOB

VALENCE
IMPRIMERIES RÉUNIES
—
1946

LA TRADITION HISTORIQUE EN ISRAËL

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543528_0037

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
Faculté de Théologie Protestante

LA TRADITION HISTORIQUE EN ISRAËL

THÈSE

présentée en vue du grade de licencié en théologie
et soutenue publiquement, le 23 juin 1945, à Clermont-Ferrand

par

EDMOND JACOB

VALENCE
IMPRIMERIES RÉUNIES
—
1946

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Introduction

Un des meilleurs historiens de l'antiquité Edouard Meyer caractérise de la façon suivante l'originalité des Israélites dans le domaine de l'historiographie : « Une véritable littérature historique indépendante n'a vu le jour que chez les Israélites et chez les Grecs. Chez les Israélites, qui occupent à cet égard une place à part parmi tous les peuples de l'Orient, elle est apparue à une époque très reculée et débute par des productions tout à fait remarquables [1] *» Pour arriver dès le IX^e^ siècle à une perfection que les Grecs ne réaliseront que cinq cents ans plus tard, il fallait qu'Israël fût préparé à ce genre par ses aptitudes artistiques aussi bien que par son génie religieux. Ainsi que nous aurons à le souligner à maintes reprises au cours de ce travail, c'est la religion d'Israël fondée sur l'histoire et vivant de la révélation de Dieu dans l'Histoire qui fut la cause essentielle de l'essor de la littérature historique.*

Cette cause essentielle n'explique cependant pas les formes littéraires des productions si variées d'Israël dans ce domaine. Le point de départ de notre étude a été formulé par Gressmann : « Pour comprendre l'historiographie israélite dans son origine et dans son développement, il ne faut pas partir des annales, mais de la narration historique » [2] *(Sagenerzählung). Ses propres travaux et surtout ceux de son maître Gunkel ont mis en lumière le rôle de la tradition orale dans la formation des récits de l'Ancien Testament. Bien avant que le terme ait pris cours dans le langage théologique ces exégètes ont largement pratiqué la « formgeschichtliche Methode » ; Gunkel l'a appliquée à la Genèse* [3]*, Gress-*

1. *Gesch. des Altertums*, 2^e^ éd., I, § 131.
2. *Sch A*, T. II, 1 p. XII.
3. *Genesis*, 3^e^ éd.

mann a étudié sous cet angle les traditions sur Moïse[4], *Lods*[5] *en a étendu l'application à certains récits des autres livres historiques et donné quelques règles sur le rôle que doit jouer l'étude de la tradition orale. A un moment où l'on remet de plus en plus l'accent sur l'étude du folklore et des traditions locales pour la reconstruction du passé d'un peuple, il importe de remarquer que l'investigation folklorique est depuis un bon nombre d'années appliquée à l'Ancien Testament. C'est donc l'étude de la tradition orale qui sera notre point de départ ; nous essayerons de voir ce que tour à tour le mythe, le conte et la légende apportent à la formation de cette tradition. Cependant, si l'étude des annales est plus décevante, elle ne saurait être négligée. Sans doute les Israélites n'ont rien produit que nous puissions comparer aux annales des rois assyriens, mais il serait faux de croire que le souci de rapporter des faits, des noms, des dates et des chiffres leur ait été absolument indifférent ; c'est de bonne heure que se manifesta chez eux le besoin de fixer par écrit les événements saillants de la vie de la nation ou de certaines personnalités. La tradition orale a précédé la transmission par écrit, mais elle ne s'est pas arrêtée au moment où l'on prit l'habitude de rédiger l'histoire et, si les documents écrits ont subi de tels remaniements, c'est que la tradition orale les obligeait sans cesse à de nouvelles adaptations ; ce manque de fixité est ce qu'il y a de plus caractéristique dans la littérature hébraïque. Le document n'est pas un monument* aere perennius, *mais il est susceptible de changements et d'adjonctions. Les divers remaniements qu'a subis la littérature historique rendent très difficile la reconstruction des formes primitives de la tradition ; ces formes, il s'agit de les retrouver dans le corps des deux ouvrages qui à un certain moment ont remplacé tous les autres, celui du Deutéronomiste et celui du Chroniste. Ces deux ouvrages sont des écrits tendancieux, c'est-à-dire qu'ils visent à la démonstration et à l'enseignement ; mais heureusement les procédés de ces rédacteurs antiques n'étaient pas assez raffinés pour ne pas laisser transparaître les matériaux originaux entrés dans leur composition.*

Nous n'avons nullement l'intention de reprendre le travail de ceux qui ont essayé de retrouver dans les livres historiques les

4. *Mose und seine Zeit.*
5. *Le rôle de la trad. orale dans la formation des récits de l'A. T.*, R. H. R., 1923, p. 31.

sources dont ils sont la résultante. Notre but est de remonter plus haut et de voir comment ces sources se sont constituées ; nous voudrions surtout mettre en lumière les milieux où se sont formées les traditions et montrer que la littérature historique est, elle aussi, fonction du clan et de la nation. L'étude de la littérature historique était devenue, au cours des dernières années, trop exclusivement littéraire ; aussi n'est-il pas étonnant que les livres historiques suscitèrent de moins en moins l'intérêt des chercheurs ; parlant des études sur le Pentateuque, un critique récent[6] *a employé le terme de « lassitude de la recherche » (Forschungsmüdigkeit). Pourtant cette littérature, qui forme la partie la plus importante de l'Ancien Testament, est loin de ne plus poser de problèmes. Mais pour que ces problèmes se posent, il faut situer ces récits dans la réalité vivante et concrète. Les anciens conteurs et historiens israélites se mouvaient toujours dans le domaine du réel et du concret ; il est juste que nous ne leur appliquions pas d'autre méthode que celle qu'ils ont eux-mêmes pratiquée ; ainsi seulement l'histoire sera, selon l'heureuse formule de Michelet, « une résurrection de la vie intégrale du passé ».*

Le domaine de notre enquête était assez difficile à délimiter[7] *; sans doute la matière principale est-elle fournie par ce qu'on a coutume d'appeler « les livres historiques », mais cette définition est inadéquate à la matière de ces livres et inconnue des anciens qui appelaient ces livres « prophétiques ». Nous avons pu constater que les « livres historiques » n'étaient pas entièrement de l'histoire et d'autre part que l'histoire débordait le cadre de ces livres. A vrai dire il n'y a pas un seul livre de l'Ancien Testament qui ne soit dans une certaine mesure un livre d'histoire ; même un écrit tout à fait intemporel, tel que le livre des Proverbes, affirme son caractère historique en se présentant comme l'œuvre du roi Salomon. Cette universalité de l'histoire tient au caractère essentiellement historique de la religion d'Israël.*

---

6. L'expression est de G. von Rad : *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*. 1938.

7. Nous nous sommes bornés à l'examen des données de l'A. T. Un travail complet eût exigé également l'étude des Apocryphes et surtout celle de Josèphe ; nous pensons cependant que l'A. T. suffit à mettre en lumière les caractères spécifiques de l'historiographie israélite antérieurement à toute contamination hellénique. Nous n'avons pas voulu faire un exposé détaillé et suivi de toute la littérature historique, laissant ce travail à la science de l'Introduction, mais simplement mettre en lumière quelques-uns de ses aspects caractéristiques.

Considérations générales

Il faut se garder d'entreprendre l'étude de notre sujet en y introduisant nos conceptions modernes sur l'exactitude et l'objectivité historiques. Nous avons tendance à considérer l'histoire comme une science exacte ; or l'histoire antique ne saurait prétendre au titre de science, et moins encore à celui d'exact. L'historien est frère du poète[1] ; aussi ne sommes-nous pas surpris de trouver les premières expressions de l'histoire sous la forme de la poésie et du chant. Ce caractère artistique de l'histoire se manifeste de la façon la plus sensible dans ce qu'on appelle la rhétorisation, c'est-à-dire les discours où l'auteur met dans la bouche de personnages réels ou fictifs ses propres opinions. L'histoire étant un art, on ne saurait lui demander d'être complète ; elle s'arrête plus volontiers aux points saillants, dont elle fait ressortir les aspects multiples, et passe sous silence ce qui ne constituerait que la matière d'une sèche chronique. Ces points saillants ce sont les grandes personnalités ; en Israël le genre historique le plus florissant a été la biographie et il est relativement aisé de retrouver dans les deux grandes œuvres du Deutéronomiste et du Chroniste, les biographies qui en constituaient l'unité littéraire fondamentale. Il y avait dans cette prédilection pour la biographie un danger auquel l'historiographie n'a pas su entièrement échapper ; elle risquait de lui faire perdre de vue l'élément social et le rôle du peuple tout entier dans la vie de la nation ; sur ce point la narration marque une régression sur les anciens chants sur les

1. L'onomastique confirme elle aussi la dignité attachée aux fonctions du poète et de l'écrivain ; le mot shar=chanteur se rattache à la même racine que sar=prince ; le choqeq désigne le graveur, l'écrivain, le chef de guerre, et le prince, le sopher désigne souvent le chef ; enfin le nagid qui est un haut personnage tire son nom de la racine nagad=raconter.

tribus[2]. Alors que le chanteur et le conteur sont populaires, l'historien devient aristocratique.

L'historiographie israélite ne doit pas être envisagée en elle-même, mais considérée comme un rameau de l'historiographie sémitique en général. Les Orientaux avaient une façon d'écrire l'histoire radicalement différente de nos méthodes. Selon nous, l'historien est avant tout un critique qui, dans la multiplicité des documents mis à sa disposition, fait un choix, ne retenant que ceux qui lui paraissent absolument dignes de foi ; lorsqu'il se trouve en présence de renseignements contradictoires, il adopte le point de vue qui lui paraît le plus vraisemblable. Les historiens sémitiques ne sont pas des critiques, ce sont le plus souvent de simples collecteurs de renseignements ; leur but n'est pas de découvrir la vérité, aussi rassemblent-ils les traditions les plus opposées et les mettent-ils côte à côte ; ils laissent le jugement au lecteur. L'histoire est donc une compilation, aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver dans l'Ancien Testament, et à l'intérieur d'un même ouvrage, des traditions divergentes ; c'est ainsi que dans le premier livre de Samuel nous trouvons l'écho de deux relations nettement opposées sur l'instauration de la royauté. Ce caractère compilatoire que notre sens esthétique et logique ne goûte que difficilement, a cependant un très grand mérite : grâce à lui bien des documents nous ont été transmis qui, si l'historien avait pris parti entre eux, auraient été irrémédiablement perdus. Grâce à la présence de plusieurs traditions il nous est possible de reconstituer le passé, sans oublier toutefois de faire la part de l'exagération, courante chez les Orientaux. Toutes les traditions historiques avaient un but apologétique ; toute narration revêt la forme d'un éloge et on peut appliquer à l'historiographie sémitique ce mot d'un poète arabe : « Chacun se plaît à ce qu'il a, et si quelqu'un des siens est maigre, il lui semblera replet »[3]. Cette manière d'écrire l'histoire n'est d'ailleurs pas propre à l'Orient : en Europe les chroniqueurs du Moyen âge copient aveuglément leurs sources, reproduisant ce qui n'a plus aucun sens pour leur époque : ainsi Matthieu de Westminster qui vivait au XIV[e] siècle, écrit dans une liste d'évêques : « Quartum episcopum

2. Genèse 49, par exemple.
3. Le mot est de Ka'b ben Gu'avl, cité par I. Guidi : *L'historiographie chez les Sémites*, R. B., 1906, p. 509.

Lindisfarorum accepit provincia) Kinibertum, quem in praesenti habet ». Or ce Kinibert vivait au VIII^e^ siècle ! L'Ancien Testament a employé à plus d'une reprise un procédé analogue ; ainsi le livre des Rois, qui raconte l'histoire d'Israël jusqu'à la destruction du Temple, mentionne que plusieurs des dispositions qui y avaient été prises au moment de sa fondation sont restées en vigueur « jusqu'à ce jour » (I Roi 8/8). Chaque fois que cette expression se rencontre dans nos livres nous nous trouvons en présence d'un fragment ancien inséré tel quel à cette place par un rédacteur postérieur[4].

Cependant l'historiographie de l'Ancien Testament n'est pas toujours de la pure compilation ; le fait même que nous sommes en présence de plusieurs écoles d'historiographes prouve suffisamment qu'on savait opérer une sélection parmi les documents ; l'auteur du livre des Rois puise sa matière à des sources plus anciennes : annales officielles, chroniques royales, biographies de prophètes, mais il insère cette matière à l'intérieur d'un cadre et l'ordonne selon un plan qui trahit une attitude personnelle à l'égard des événements relatés ; le seul document où un Israélite se soit expliqué sur cette importante question de principe est la préface du deuxième livre des Macchabées : l'auteur avoue qu'il ne donne qu'un résumé d'un gros ouvrage en trois livres de Jason de Cyrène : « Voyant le grand nombre des chiffres et la difficulté que présente la masse de la matière pour tous ceux qui veulent étudier le récit de cette histoire, nous avons songé à faire plaisir à ceux qui voudraient la lire, à faciliter la tâche de ceux qui voudront la retenir dans leur mémoire, et à nous rendre utiles à tous. Pour nous, qui avons eu la peine d'établir le résumé, la tâche n'est pas facile ; elle nous coûtera des sueurs et des veilles. Elle est aussi malaisée que la préparation d'un festin pour le plaisir d'autrui. Cependant, pour mériter la reconnaissance de plusieurs, nous acceptons volontiers cette fatigue. En ce qui concerne la documentation du détail (τὸ μὲν διαγνώσεσθαι περὶ ἑκάστων) nous laisserons à l'écrivain toute responsabilité,

4. On avait en général un grand respect pour le texte écrit transmis, même lorsque le texte contenait des erreurs heurtant les règles les plus élémentaires de la grammaire ; nous en trouvons un exemple dans le livre de Josué 3/14 et 17 où nous trouvons les expressions : *ha'aron haberith et ha'aron berith Yahveh*, ce qui prouve que les interpolateurs osaient ajouter au texte, mais non pas retrancher.

nous appliquant seulement à donner un bon résumé. Ainsi quand on bâtit une maison neuve, l'architecte doit prendre soin de toute la construction et l'entrepreneur de la décoration et de la peinture s'occupe de ce qui touche à l'ornementation. Tel est, je pense, notre cas. Approfondir la matière, en saisir l'ensemble et en étudier les détails, cela regarde l'auteur de l'histoire originale ; on permettra à l'abréviateur de rechercher les termes concis et de ne pas viser à faire un récit complet (II Macch. 2/24-32) ». Il résulte de cet important témoignage que les historiens ont visé davantage à l'ordonnance et à la présentation vraisemblable des faits plutôt qu'à l'exactitude et au souci de ne rien oublier. Ce souci artistique les a de bonne heure éloignés du stade de la simple juxtaposition telle que la pratiquaient les historiens arabes. Lorsque pour un même événement ils se trouvaient en présence de plusieurs traditions, ils ont essayé de les harmoniser entre elles. Le récit du Déluge dans la Genèse est manifestement la combinaison de deux traditions et çà et là certaines contradictions laissent transparaître la diversité d'origine, mais il faut dire que ces contradictions ne sont nullement gênantes pour l'ensemble du récit. Même les traditions mosaïques forment, dans leur teneur actuelle, un ensemble auquel les rédacteurs, qui y ont travaillé, se sont efforcés de donner un aspect cohérent. Ce souci de la vraisemblance historique est certainement un des traits les plus remarquables de l'historiographie.

Il faut aussi tenir compte d'une autre loi qui s'applique non seulement à l'histoire, mais à tout l'ensemble de la littérature antique, celle de la répétition. Les fréquentes répétitions et les emplois de synonymes ne doivent pas nécessairement être considérés comme un indice en faveur d'une pluralité de sources : le style sémitique affectionne les répétitions (cf. Nombres 7/12-83). Pour exprimer l'importance d'une chose, on la répète et il est permis de se demander si la prose hébraïque ne connaissait pas elle aussi un certain parallélisme des membres qu'on s'accorde à reconnaître comme la loi essentielle de la poésie. N'oublions pas que le style écrit reproduit le langage parlé et que, même après avoir été écrits, les récits étaient destinés à être lus et peut-être même à être appris par cœur[5].

---

5. Dans ses travaux de psychologie linguistique, le Père Marcel Jousse a insisté sur l'importance de la transmission littérale des récits, le sepher ne

Mais surtout toute étude de l'historiographie israélite devra tenir compte du fait primordial, en dehors duquel elle se déroberait à son intelligence, que c'est Dieu qui est le maître de l'histoire. Yahveh est le Dieu de l'histoire et l'histoire est son plus sûr moyen de révélation ; sans doute d'autres peuples parlaient-ils également de manifestations divines dans l'histoire, en particulier lorsque se manifestèrent chez eux des tendances au monothéisme ; ce fut par exemple le cas à Babylone, lorsque Mardouk tenta de détrôner les autres dieux ; mais ce n'est qu'en Israël que toute l'histoire est présentée comme une manifestation de Dieu : tous les événements ont un sens aux yeux de Dieu ; rien n'arrive en dehors de sa volonté ; la religion yahviste étant réfractaire à tout dualisme, il n'y a en elle aucune place pour le hasard ou pour l'accident. C'est que Yahveh est un dieu tout-puissant ; même le mal, même les situations en apparence les plus tragiques, il les utilise pour en faire sortir le bien (cf. Gen. 12/32, 50/20 ; Exode 2 ; Nombr. 22 ; I Sam. 16 ; II Sam. 1 ; Esaïe 10/7 ss. ; Nahum. 3/4 ; Hab. 1/11 ; Esaïe 47/1 ss.). Cette prédominance de l'histoire a pu être réalisée, parce qu'Israël a éliminé de sa religion tous les éléments mythiques. Dans toutes les religions antiques la foi est fondée sur le mythe ; or le mythe raconte et représente ce qui s'est passé aux origines, dans les temps qui n'appartiennent pas encore à l'histoire, dans ce qu'on a pu appeler « le grand temps » aussi la foi prend-elle alors le caractère d'une évasion hors du réel ; entre elle et la vie, il se crée un fossé, les sphères du sacré et du profane sont sans aucun contact.

Il n'en est pas de même en Israël chez qui le fondement de la foi est d'ordre historique ; aux mythes naturistes ou théogoniques éternellement semblables, se substituent des événements de l'histoire. L'élection du peuple, la sortie d'Egypte, la législation du Sinaï, la conquête de Canaan, sont de véritables articles de foi desquels historiens, poètes, et prophètes se servent pour rappeler au peuple l'essence de Dieu (cf. Juges 5/4, 6/13 ;

---

serait selon lui qu'un instrument de vérification de la mémoire (le sepher hayashar c'est le « compteur de l'exact récitateur » !). Il propose de voir dans certains textes des « cadres de contrôle » de la mémoire apparaissant à des intervalles réguliers. Il y a dans les thèses du P. J. des remarques très justes, mais elles sont difficilement acceptables dans la systématisation qu'il leur fait subir.

I Sam. 4/8 ; II Rois 17/7 ; Ex. 15/13, 21 ; Amos 2/10 ; Os. 12/10 ; Jér. 2/6, 3/19, 16/14, 31/21 ; Michée 6/4 ; Deut. 4/34, 6/12).

Toute l'histoire a un commencement et une fin ; alors qu'une religion mythique a toujours existé et ne disparaîtra, pense-t-on, qu'avec le monde lui-même, la religion d'Israël a ses fondateurs, les patriarches et surtout Moïse[6], à qui Dieu s'est révélé sous son véritable nom ; elle a été créée et n'est pas le produit anonyme de l'évolution naturelle; une pareille religion ne peut jamais se réduire à une simple tradition dont la transmission se fait automatiquement de génération en génération ; on ne l'adopte pas parce qu'on est de la race d'Abraham et de Moïse, mais on se décide pour elle par un engagement personnel et une soumission totale au Dieu vivant. Cette histoire a aussi une fin ; elle n'a de sens que par rapport à son but ; ce but, les prophètes l'ont exprimé en plusieurs formules, dont la plus saisissante est celle rapportée par Esaïe et Habacuc, que « la gloire de Yahveh doit couvrir la terre comme les eaux recouvrent le fond des mers » (Es. 11/9 ; Hab. 2/14). C'est en vue de ce but que Dieu a choisi un peuple, il l'a choisi petit et faible afin de mieux faire éclater sa puissance ; il s'est manifesté à un peuple qui, du fait de sa situation géographique et politique, ne pouvait pas rester étranger au développement des peuples qui s'agitaient sur la scène de l'histoire mondiale. L'origine du peuple d'Israël est liée à sa séparation d'avec l'Egypte, sa constitution est le résultat de conflits armés avec les Cananéens, et, lorsque Dieu est obligé de le châtier à cause de ses infidélités, il le disperse parmi les peuples de Mésopotamie. Cette histoire si mouvante a mis Israël en contact avec bien des peuples et aucun peuple antique, dont l'importance géographique et numérique était équivalente à celle d'Israël, ne peut se flatter d'avoir été à tel point mêlé aux grands événements de l'histoire. Il n'est donc pas étonnant que ce soit en Israël que s'est manifestée pour la première fois dans l'antiquité l'idée d'une histoire universelle ; du tableau des peuples, au chapitre 10 de la Genèse, se dégage l'idée de l'unité de la race

---

6. Le grand maître des Israélites est Moïse ; cependant sa personnalité n'est mentionnée que rarement (Mich. 6/1, Jér. 15/1, Es. 63/11, Mal. 3/22), par contre les allusions à l'époque mosaïque sont fréquentes (Am. 5/25, Osée 2/16, Jér. 2/1, etc...), les Israélites avaient un tel respect de la souveraineté de Dieu que la glorification du chef ne pouvait trouver place dans leur religion.

humaine et dans cette affirmation d'une parenté de toutes les familles de la terre réside la possibilité d'un royaume futur de bonheur et de paix. Mais cette parenté des peuples ne fait jamais oublier le rôle spécial et unique d'Israël dans le concert des nations. Israël a été élu, aussi les autres peuples ne sont-ils là que pour mieux mettre en lumière ses prérogatives ; on a parfois l'impression qu'ils ne sont que de simples figurants qui occupent, fort majestueusement, d'ailleurs, le fond de la scène sur laquelle Israël seul est appelé a évoluer (cf. Ex. 15/5, 23/27 ; Gen. 49/10 ; Nombr. 24/34 ; Juges 5/31).

Le Deutéronome et le Chroniste mettront en lumière dans leurs systèmes cette opposition entre le petit Israël et les puissants empires. Pour l'historiographie une pareille conception avait le grand avantage d'ouvrir des vastes horizons ; l'histoire ne se passe pas en vase clos, et il est aisé de retrouver dans l'Ancien Testament bien des éléments d'une histoire synchronisée de l'Ancien Orient. Bien entendu, il ne faut pas s'attendre à trouver, au sujet des peuples étrangers, des renseignements très fidèles. Israël ne les voit pas en tant que peuples, avec leur histoire, leurs traditions, leur civilisation ; il ne considère en eux que les instruments dont Yahveh se sert pour favoriser ou pour retarder sa suprématie. Le prophétisme prend à l'égard des peupes étrangers une attitude moins exclusive ; Amos ne s'intéresse pas seulement aux peuples dans leurs relations avec Israël, mais dans leurs relations entre eux : Tyr sera châtiée pour ne pas avoir respecté l'alliance avec Edom (1/9)... Les peuples ont donc une valeur positive en eux-mêmes ; le prophète, cependant, ne s'intéresse pas à eux pour l'intérêt politique ou culturel qu'ils présentent, mais les estime dans la mesure où ils ont pratiqué la justice. Ce n'est qu'un aspect de la vie de ces peuples que nous apprenons à connaître, mais c'est l'aspect le plus profond, car que seraient toutes les ressources politiques et culturelles d'une nation, qui négligerait la loi élémentaire de la justice[7] ?

Le but de l'histoire c'est le jour de Yahveh. Il y a dans la représentation du jour de Yahveh plusieurs courants qui répon-

7. Amos, le premier des prophètes, insiste dans plusieurs passages sur le caractère anti-naturel de l'abandon de la justice qui n'est pas seulement une iniquité, mais un non-sens (cf. 6/12). « Fait-on courir des chevaux sur le rocher ? Laboure-t-on la mer avec les bœufs ? » Cf. aussi Prov. 14/34.

dent à des situations historiques différentes[8]. Son étude permet de saisir le passage de la mentalité mythique à une vue historique de la religion. Dans tous les domaines Israël a historicisé le mythe ; il a adopté de vieilles légendes cananéennes et les a intégrées à son histoire : c'est le cas pour la plus grande partie des traditions patriarcales ; cette historicisation est également sensible dans la transformation des fêtes qui, de rites agraires saisonniers, sont devenues commémoration de souvenirs historiques[9].

Dieu se servant pour ses manifestations de tous les événements, le recours au miracle n'est nullement une nécessité ; les païens savent accomplir les mêmes miracles que Moïse (Ex. 7/11, 22 ; Deut. 13/2). L'histoire est par elle-même assez merveilleuse pour pouvoir se passer du miracle.

---

8. Cf. notre étude sur le Jour de l'Eternel, dans *Et. Th. Rel.*, 1942, p. 10 ss.
9. Cette transformation, avec toutes les conséquences sociales qu'elle entraînait, a été très justement mise en lumière par M. A. Causse (*Du groupe ethnique...*, p. 218 ss.).

PREMIERE PARTIE

La tradition et les milieux

I. — LA TRADITION

1. — LA TRADITION ORALE DANS L'ANCIEN ISRAEL

Les textes qui affirment expressément l'existence d'une tradition orale n'appartiennent pas aux couches les plus anciennes de la littérature [1] ; il s'agit dans tous ces passages d'un enseignement d'ordre liturgique et catéchétique assuré par les prêtres et les prophètes. Tout permet cependant de supposer que dans une période plus ancienne il existait une transmission des plus anciens souvenirs par le moyen de conteurs professionnels. L'existence de ces derniers peut être inférée d'un passage du Cantique de Déborah (Juges 5/10).

« Vous qui montez de blanches ânesses, assis sur des tapis, et vous qui cheminez sur la route, racontez » ; le verbe *siach* signifie causer et méditer ; au Psaume 143/5 (cf. Ps. 145/5) nous le trouvons associé à zakar = se souvenir. Il n'est pas trop téméraire de supposer que, parmi les bene Israël nomades, il y avait certains hommes et probablement aussi des femmes, qui avaient pour mission de raconter le soir au bord du feu de camp les glorieux exploits des ancêtres, pendant que d'autres accompagnaient leur narration de danses et de chants. En Grèce l'âge des historiens a été précédé par celui des λογοποιοι et des λογογράφοι, dont les écrits laissent paraître nettement la filiation avec la

1. Ex. 17/14 ; Dt. 4/32, 31/19, 32/7 ; Jos. 10/13 ; Ps. 78/3 ; Es. 8/16, 30/8 ; Jér. 36/2.

poésie ; jusque chez Hérodote on retrouve des traces du genre épique dans l'emploi des « excursus », qui sont un héritage de la poésie, où les actions secondaires sont présentées sous forme de discours. Chez les Arabes le *sha'ir* n'est pas un simple chanteur, mais une sorte de prophète, qui, par la récitation correcte de ses dires, est susceptible d'exercer une influence sur la marche des événements. L'historien, à l'aurore des âges, est à la fois poète, devin et prophète, il interroge les hommes et les choses — c'est le sens de ἱστορεῖν — mais en même temps donne libre cours à son imagination, car pour lui le monde de sa fantaisie et celui de son expérience sont aussi réels l'un que l'autre [2].

A) La matière de la tradition orale : Contes, Mythes, Légendes

Aucun des trois genres, contes, mythes, légendes ne se rencontre dans l'Ancien Testament à l'état pur ; ils ne se trouvent qu'à l'état de vestiges servant à l'ornementation d'un récit historique ou d'un discours prophétique. Le conte, tel que nous le voyons chez les peuples les plus divers, se signale toujours par la présence de deux éléments : une observation très exacte de la réalité des choses et surtout de l'homme et le libre développement de l'imagination. Les spécialistes qui se sont attachés à l'étude de cette littérature populaire n'ont pas toujours vu qu'il fallait tenir compte de l'association de ces deux éléments. Les uns, frappés par la précision de la couleur locale, insistaient sur l'origine historique des contes; c'était la thèse de l'école dite indianiste, dont le principal représentant est Benfey, qui voyait dans l'Inde la patrie d'origine de tous les contes [2]. D'Inde les contes seraient venus en Occident par le moyen des voyageurs et des marins. Cette thèse reçut un coup sérieux le jour où l'on découvrit en Egypte une assez vaste littérature de contes populaires dont les plus anciens dataient de la 19e dynastie, donc bien avant qu'une influence indienne ait pu se faire sentir dans le monde méditerranéen [3]. Selon la thèse dite ethnographique, représentée surtout

2. Cf. G. Huet : *Les Contes Populaires*, Paris, Flammarion.
3. Cf. Maspero : *Les Contes Populaires de l'Egypte Ancienne*.

par Andrew Lang, les contes seraient, probablement à cause de la grande place qu'y tiennent les animaux, les restes d'une époque de totémisme ; cette thèse a le mérite de s'affranchir de l'idée d'un centre historique d'où tous les récits seraient issus, mais en prenant le contrepied de la thèse indianiste, elle fait trop aisément bon marché de toutes les attaches historiques ; d'autre part on peut lui objecter que les contes ne sont nullement la marque d'une mentalité primitive, étant donné qu'une pareille littérature a vu le jour dans un pays aussi civilisé que l'Egypte. Mentionnons encore la thèse de l'origine liturgique des contes représentés par Saintyves[4] : les contes seraient dérivés d'un usage liturgique ; le petit chaperon rouge est la reine de mai, chaperonnée de rose, qui porte les présents de la saison et qui en certains endroits est attaquée par un homme vêtu d'habits fourrés qui n'est autre que l'hiver.

Il nous semble que la seule explication satisfaisante des contes puisse être cherchée dans la psychologie ; de même que le rêve est la manifestation d'un désir, le conte est la vision d'un état de grandeur, de richesse, de sagesse qu'on ambitionne pour soi-même et dont on se sent fort distant ; mais le conte est aussi la description de certains vices tels que l'avarice, l'adultère et le mensonge et en fait voir les effets désastreux sur ceux qui s'y adonnent. Par dessus ce fonds commun dû à l'identité foncière, à toutes les époques, du cœur humain, les contes portent toujours la marque très nette de leur pays d'origine ; c'est ainsi que les contes égyptiens nous donnent des renseignements très précieux sur bien des coutumes locales et se révèlent en parfait accord avec les données de l'histoire de l'archéologie. En résumé nous pouvons dire avec Joseph Bédier que « dans les contes nous trouvons l'observation de sentiments très généraux dans une situation très particulière ». La question des contes dans l'Ancien Testament a été étudiée par Gunkel[5], qui a rassemblé des matériaux extrêmement nombreux, mais qui s'est trop hâtivement empressé de conclure à l'existence d'un conte de ce qui n'était de tout temps peut-être qu'une simple image. Le conte nous le trouvons dans l'histoire de Jacob qui se couvre de peaux de chevreaux

4. P. Saintyves : *Les Contes de Perrault et les Récits parallèles. Leurs origines* (coutumes primitives et liturgies populaires), Paris, Nourry, 1923.
5. *Das Märchen im Alten Testament.*

pour soutirer la bénédiction à son père aveugle, nous trouvons encore un motif de conte dans les récits qui font parler les animaux et les plantes, genre représenté dans les couches anciennes et récentes de l'Ancien Testament (Juges 9/8-15 ; II Rois 14/9 ; Nombr. 22/23 ss). Le caractère très général du conte veut que les héros gardent volontiers l'anonymat ; ces personnages sont toujours des types : il y a le jaloux, le mari trompé, l'amant, le rival ; les deux femmes sur lesquelles Salomon prononce son jugement ne sont pas nommées ; de même la femme de Potiphar, le panetier et l'échanson du Pharaon, les deux prophètes de Béthel (I Rois 13) ne sont pas appelés par leur nom. Ce qui importe au conte c'est qu'il y ait eu un jour et quelque part un homme qui était trompeur, un autre qui devinait les songes, un autre qui se signalait par sa justice. Il est frappant de constater que les contes s'intéressent à tous les âges et à toutes les classes de la société ; les enfants y tiennent une place particulièrement remarquable ; ce sont des enfants nés à la suite de promesses merveilleuses (Isaac, Jacob, Joseph, Samson, Samuel, Jean-Baptiste) ou encore des enfants qui, issus de milieux humbles, parviennent aux plus hauts honneurs (David) ou encore des enfants qu'un ordre mystérieux ordonne de sacrifier (Isaac, la fille de Jephté). Les contes font défiler devant nos yeux les rois, les prophètes et les prêtres, c'est-à-dire l'élite de la société, mais aussi le peuple avec ses différentes classes, ainsi l'histoire de Caïn et d'Abel a pour but — ce n'est pas le but essentiel sans doute — de montrer l'opposition entre les paysans et les bergers.

Dans l'Ancien Testament le conte est toujours subordonné à l'histoire. A l'origine du livre de Jonas se trouve un conte racontant comment un homme avait été avalé par un poisson et rejeté à terre ; ce motif était fréquent chez les peuples qui habitaient le bord de la mer ; mais dans l'adaptation que fait de ce motif Israël, ce personnage anonyme devient un prophète qui a vécu à une époque déterminée et qui reçoit l'ordre de se rendre, non pas dans quelque ville lointaine, mais à Ninive, capitale de l'empire assyrien. Cette histoire est merveilleuse, certes, mais elle n'est pas invraisemblable ; la narration israélite n'adopte les motifs des contes que dans la mesure où ceux-ci deviennent possibles dans l'histoire. L'adaptation historique va de pair avec une préoccupation morale ; créé pour amuser et pour divertir, le conte devient rapidement un récit édifiant.

Les définitions qui ont été données du mythe[6] sont fort nombreuses et varient selon que l'accent est mis sur son essence ou sur son expression littéraire. La définition que nous donnons n'a pas la clarté de ces formules lapidaires qui s'imprégnent facilement dans la mémoire, mais elle a l'avantage de tenir compte des éléments divers dont la réunion constitue le mythe : le mythe est un récit considéré comme se déroulant dans le passé, dans lequel un ou plusieurs dieux jouent un rôle essentiel, qui exprime certaines structures fondamentales de l'esprit humain en face du sacré et qui redevient toujours à nouveau actuel grâce au rite. Le mythe rapporte ce qui s'est passé aux origines du monde et de l'humanité, mais ce temps des origines n'est pas un temps lointain qui se situe au-delà de notre horizon. Ce temps originel, ou primordial vit dans le nôtre, et nous ne saurions nous en passer ; le mythe exprime ce qui est de tous les temps ; ainsi le mythe de Genèse 2-3 ne se situe pas dans un passé lointain, préhistorique, mais il exprime une vérité qui se révèle sans cesse au cours de

---

6. Dans son *Vocabulaire philosophique* Lalande donne du mythe la définition suivante :

a) Récits fabuleux, d'origine populaire et non réfléchie, dans lequel des agents impersonnels (forces de la nature) sont représentés sous forme d'êtres personnels, dont les actions ou les aventures ont un sens symbolique (p. ex. : mythes solaires).

b) Exposition d'une idée ou d'une doctrine sous une forme volontairement poétique et quasi religieuse où l'imagination mêle ses fantaisies aux vérités sous-jacentes (p. ex. : mythe de la Caverne dans la République de Platon).

En parlant de mythes à propos des récits de la Bible, nous n'entendons pas émettre un jugement de valeur, mais simplement affirmer que ces récits expriment une vérité qui se situe au-delà du temps historique.

Le rapport du mythe avec le rite a été mis en lumière par plusieurs travaux récents sur la mythologie. Nous signalons en particulier les travaux de Dumézil et l'ouvrage de R. Caillois (*Le Mythe et l'homme*, Gallimard, 1938) où nous trouvons la définition suivante : « Le rite réalise le mythe et permet de le vivre. C'est pourquoi on les trouve si souvent liés : à vrai dire, leur union est indissoluble et, de fait, leur divorce a toujours été la cause de leur décadence. A l'écart du rite, le mythe perd sinon sa raison d'être, du moins le meilleur de sa puissance d'exaltation : sa capacité d'être vécu. Il n'est plus déjà que littérature, comme la majeure partie de la mythologie grecque à l'époque classique, telle que les poètes l'ont transmise irrémédiablement falsifié et normalisé » (p. 29-30). Dans le domaine de l'Ancien Testament le rapport entre le mythe et le rite a été souligné par Mowinckel (*Psalmenstudien II*, p. 45, note et passim). Le savant critique norvégien entend par mythes les représentations de l'action de Dieu en tant qu'elles ont une signification pour l'histoire du salut et qu'elles sont répétées dans le culte. A cet égard même des événements de l'histoire peuvent devenir des mythes. Sur les rapports du mythe et du rite on trouve également des pages fort suggestives dans l'ouvrage de G. van der Leeuw : *L'Homme primitif et la religion*, Paris, Alcan, 1940.

l'histoire : la réalité universelle du péché. Au point de vue littéraire, le mythe s'exprime le plus souvent dans le langage de la poésie, dont il a l'expression imagée et plastique plus que le rythme métrique ; il recourt, d'autre part, à un certain nombre de schémas que nous caractérisons plus bas en parlant de la technique de la narration.

L'Ancien Testament conserve de nombreuses réminiscenses du mythe : il y a mythe dans certaines conceptions anthropomorphiques de la divinité. Au Psaume 19 nous lisons que le soleil est comme un époux qui sort de sa chambre nuptiale, parcourt la voûte céleste, et s'en va rejoindre la tente qu'il a dressée dans la mer. Sous ce qui, dans la pensée du psalmiste, n'est qu'une image, nous avons la trace d'un ancien mythe, probablement cananéen, où le soleil était adoré comme un héros divin. Le contraste entre la lumière et les ténèbres était pour les anciens Hébreux un mystère qu'ils étaient incapables d'expliquer par des causes naturelles ; aussi recouraient-ils au mythe, ils parlaient d'un monstre en forme de serpent, le Léviathan, qui, tous les soirs, se levait pour cacher le soleil et qui le matin s'assoupissait pour permettre au soleil de se montrer (Job 3/8). Les vieilles traditions cosmogoniques parlaient d'une lutte de Yahveh contre des monstres tels que Rahab et Tannin (Es. 51/9 ; Ps. 89/10 ss), dans Genèse 6/1-4 nous trouvons une allusion au mythe de la chute des anges, mythe tronqué dans l'état actuel du texte, mais qui devait jouir d'une assez grande vogue pour que le narrateur de la Genèse ait jugé utile d'y faire allusion. Des traces de mythes se trouvent encore Es. 14/12 ; Job 15/7 ; Ezech. 28/1 ss.

La légende tenait[7] une place bien plus importante que le mythe dans ces antiques narrations. Nous entendons le terme de légende dans son sens étymologique : la légende (legenda), c'est ce qui se dit, ce qui doit être raconté. Le point d'attache des légendes n'est ni l'homme en général comme dans le conte, ni la nature comme dans le mythe, mais l'histoire. Les personnages des légendes sont des êtres réels ; sans doute arrive-t-il parfois au narrateur, par souci d'être complet et de donner un tour artistique à son récit, de suppléer par sa capacité fabulatrice à l'insuffisance

7. La langue allemande distingue entre « *Sage* » et « *Légende* » la dernière étant selon l'expression de Gunkel « eine Sage in geistlichem Gewand ».

des données historiques, car le conteur n'a pas le souci de laisser parler les faits seuls ; il façonne le passé à la lumière du présent, et comme son récit était destiné à être raconté il ne pouvait entièrement échapper à la tentation de flatter les désirs des auditeurs. Les légendes que racontaient les anciens conteurs, avaient trait au passé du peuple ; Israël avait conscience d'avoir derrière lui un glorieux passé et ce passé il fallait sans cesse le rappeler à la mémoire des générations montantes. Parmi ce passé on insistait moins sur une histoire complète des antiques tribus que sur les faits les plus saillants qui l'avaient marquée. Aux origines de l'histoire se dressaient les figures des ancêtres de la nation : Abraham, Jacob, Joseph. Ces héros, véritables sauveurs du peuple, étaient la matière préférée des récits ; sans doute leur rôle a-t-il été amplifié, mais cette amplification ne fut possible que parce qu'il y avait un fonds historique solide ; plus proche des conteurs était la figure de Moïse, enfin, les exploits des « Juges » fournissaient un substantiel aliment que les conteurs jugèrent digne d'être transmis de génération en génération.

Il convient d'ajouter à ces données tout ce qu'on a coutume de désigner par le terme de folklore[8]. Le Folklore représente l'élément permanent, les us etcoutumes qui se sont perpétués au cours des siècles et qui nous renseignent beaucoup mieux que les guerres, les traités, et les actes officiels sur la vie intime d'un peuple. L'existence du folklore élargit considérablement le domaine d'investigation de l'historien ; tout prend pour lui de l'importance, aussi l'historien ne doit-il pas seulement être archiviste, mais linguiste, poussant ses recherches jusqu'à l'étude du patois, archéologue, psychologue, sociologue ; il faut qu'il saisisse la vie dans sa multiplicité, qui seule met en relief son unité foncière.

---

8. Le temps de folklore englobe tout ce que nous entendons par tradition orale et le dépasse même ; puisqu'il ne comprend pas seulement ce qui se dit ou se raconte, mais ce qui se fait et ce qui se montre

L'important ouvrage de Frazer (*Le Folklore dans l'A. T.*) renferme une multitude de données qu'Israël a plus ou moins en commun avec d'autres peuples, mais il ne donne pas une idée précise du folklore spécifiquement israélite.

A cet égard, les travaux de certains ethnographes et sociologues modernes, comme ceux du Docteur Tewfik Canaan, qui est à l'heure actuelle un des meilleurs spécialistes des coutumes locales de Palestine, sont plus enrichissants pour la science de l'Ancien Testament.

B) La forme de la tradition orale

La personne de ceux qui avaient pour mission de transmettre les traditions était au moins aussi importante que la matière transmise. Il y avait vraisemblablement des conteurs itinérants, qui, pour distraire les caravanes lors des relais, tiraient de leurs fonds des choses anciennes et nouvelles. Il nous semble cependant qu'en Israël, la perpétuation des souvenirs historiques se soit faite moins par les conteurs itinérants qu'autour des centres fixes, où la tradition était gardée comme un dépôt sacré et transmise de génération en génération. Ces centres étaient les sanctuaires L'origine des sanctuaires dans les religions sémitiques est d'ordre naturiste : une source, un arbre, un rocher, sont très souvent le point de départ d'un culte qui s'adresse primitivement au *numen* censé résider dans la source ou la pierre ; lorsque ces *numina* sont remplacés par une divinité, ils sont réduits au rang de symboles. Mais pour qu'un sanctuaire à objet religieux naturel devînt un lieu saint pour les Israélites, il fallait qu'il fût consacré et fondé par quelque héros auquel Dieu était apparu. C'est ainsi, nous semble-t-il, qu'il faut comprendre les figures des partiarches. Ils n'ont jamais été des divinités dégradées au rang de héros, mais ils doivent leur position, dans la tradition légendaire israélite, à leur fonction de dépositaires de révélation et fondateurs de culte. Il se peut que ces figures — et les textes de Ras Shamra, qui connaissent un personnage du nom de Térach semblent le confirmer — aient été à l'origine cananéennes et qu'elles furent ensuite adoptées par les Israélites pour justifier leur mainmise sur les sanctuaires autochthones. L'histoire des patriarches se déroule presqu'exclusivement autour d'un ou de plusieurs sanctuaires. Le nom d'Abraham est en relation étroite avec Hébron, celui d'Isaac avec Beersheba, celui de Jacob avec Béthel, celui de Joseph avec Sichem. Le personnel sacré de ces sanctuaires avait pour mission essentielle d'assurer la continuité de la tradition ; il avait pour charge de raconter le ἱερὸς λόγος, c'est-à-dire, le récit de fondation ; cela se faisait au moyen d'un récit qui revêtait la force de l'enseignement explicatif : « Quand vos enfants vous demanderont : que signifie... » vous répondrez... Plus importante, parce que plus primitive, que le récit raconté,

était la représentation, le rite. On peut définir le rite comme la représentation d'un mythe ou d'une légende ; il faut entendre le mot de représentation dans son sens étymologique de ré-actualisation. Pour la mentalité primitive, dont l'Ancien Testament contient bien des traces, ce qu'on représente se produit réellement et est tout autre chose qu'un souvenir ou un symbole. On a beaucoup agité la question de savoir si le mythe était antérieur au rite, ou vice versa. Nous ne pensons pas que le rite, entendu comme un simple geste, puisse donner naissance à un mythe, on n'a jamais vu que le simple fait de tourner en rond ait été suffisant pour provoquer un culte. Le mythe est antérieur au rite, mais il est re-créé et entretenu par le rite. Il est important de remarquer que dans la représentation le geste et la parole sont toujours associés ; la parole sacrée ne va pas sans un geste sacré, les formules de bénédiction et de malédiction, le mettent d'ailleurs clairement en lumière. Les premières paroles prononcées dans les sanctuaires consistaient en brèves formules devant assurer de bonnes récoltes, provoquer la pluie, permettre des chassses fructueuses ou exorciser un malade. Lorsque la formule devint plus développée, elle prit l'allure d'une récitation. La récitation est la forme primitive de la légende à caractère sacral. L'association de la représentation et de la récitation constitue le drame ; or tous les cultes, même les plus spiritualistes, laissent transparaître, à travers certains gestes ou formules liturgiques, leur forme dramatique primitive. Qu'il s'agisse de la représentation d'évènements du monde surnaturel ou au contraire de faits de l'histoire, le principe présidant au drame cultuel reste toujours le même. Le drame cultuel, tel que Mowinckel[9] a essayé de le reconstituer comprenait des représentations tirées de ces deux domaines, quoiqu'avec le temps, les représentations de moments historiques prirent presque complètement le pas sur celles des mythes. Dans le drame cultuel de l'ancien Israël on représentait ce qui était l objet de la foi des fidèles. C'est ainsi qu'on montrait comment Yahveh avait vaincu les monstres du Chaos. Le roi, représentant visible de Yahveh sur la terre, représentait littéralement son dieu

9.. Mowinckel revient dans plusieurs de ses écrits à cette idée qui lui est chère, mais plus spécialement dans le deuxième volume de ses *Psalmenstudien*, consacré à la Fête d'Intronisation de Yahveh et à l'origine de l'eschatologie.

dans certaines cérémonies ; nous pouvons trouver un écho de cette croyance dans la danse de David devant l'arche sainte (II Sam. 6). Au cours des âges, et sous l'influence de la spiritualisation progressive de la religion, le drame prit une forme de plus en plus symbolique et l'on se contenta de figurer le rôle de Yahveh par certains gestes. Au Psaume 48 il est question de rois qui se liguent contre la montagne de Sion et qui sont brusquement mis en déroute, et, après avoir évoqué cette délivrance, le psalmiste ajoute : « *Ka'asher shama'nou ra'inu be'ir Yahveh :* comme nous l'avons entendu, ainsi nous l'avons vu dans la ville de Yahveh des armées [10] ». Ce psaume fait partie des hymnes composés en vue de la Fête d'intronisation de Yahveh ; or, cette fête, ainsi que l'a fort bien montré Mowinckel, n'était pas seulement caractérisée par des processions accompagnées de musique et de chants, mais par des représentations dramatiques. En Orient, les manifestations populaires — et le culte en est la plus importante — ne se conçoivent pas sans représentations ; le mariage est un véritable jeu en plusieurs actes ou tableaux qui durent une semaine entière ; il faut avoir vu une manifestation comme la procession de Neby Moussa à Jérusalem pour se rendre compte de la place de l'élément dramatique et mimétique dans la vie religieuse ; non seulement on représente, mais on vit véritablement ce qu'on représente. Le drame sacré atteignait sa force la plus accomplie au moment des grandes fêtes. Les fêtes étaient, comme pour les modernes, une récréation ; mais par récréation, il ne faut pas entendre un délassement, mais un acte par lequel les forces surnaturelles, sujettes elles aussi à l'épuisement et à la désagrégation, sont re-créées. C'est pourquoi chez tous les peuples, et chez les peuples dits primitifs tout spécialement, la fête est caractérisée par une décuplation des énergies. Dans un ouvrage récent, nous trouvons de la fête la définition suivante : « La fête est le chaos retourné et façonné à nouveau... elle ramène le temps de la licence créatrice, celui qui précède et engendre l'ordre, la forme et l'interdit (R. Caillois : L''homme et le sacré, p. 107 et 108). Cette actualisation du chaos primordial situe la fête en dehors du temps de la durée et « ramène ceux qui y participent à la fontaine de Jou-

10. Des passages tels que Ps. 93/3, 4, 97/7, 98/1 semblent également faire allusion à des représentations dramatiques de la lutte victorieuse de Yahveh contre les dieux qui s'opposaient à sa royauté.

vence aux eaux toujours vives » (p. 102) où ils retrouveront la force d'affronter à nouveau le temps du monde[11], et, dans un sens tout à fait analogue, Durckheim écrit : « Dans les fêtes, l'homme est transporté hors de lui, distrait de ses occupations et de ses préoccupations ordinaires ». De là s'expliquent les nombreuses pratiques, illicites en temps normal, en particulier les débordements sexuels, tels que la prostitution sacrée, qui caractérisent les fêtes et les sanctuaires : car la fête exige à la fois, une sacralisation du temps et de l'espace, si bien qu'on peut la définir comme une ouverture sur le « Grand Temps » et le sanctuaire comme une ouverture sur le « Grand Espace »[12].

Les fêtes ont eu de tout temps, par les grands rassemblements qu'elles provoquaient, une signification éminemment sociale. C'est là que le peuple prend conscience de son unité et de sa mission ; c'est là qu'il réalise le « Dieu avec nous » qui était l'aspiration suprême de la piété israélite[13].

Le choix d'un sanctuaire n'était pas seulement déterminé par la présence d'un objet religieux, mais par sa position géographique. Guézer où l'on a exhumé un des plus authentiques sanctuaires cananéens, se trouvait sur une grande artère qui menait d'Egypte en Assyrie ; Beth Shean, où l'on adorait à la fois des divinités cananéennes et égyptiennes, se trouvait à proximité d'un gué du Jourdain, à un très important lieu de transit ; nous pourrions faire la même remarque à propos des sanctuaires de Syrie (Byblos et Ougarit par exemple). Les sanctuaires étaient toujours situés à des endroits qu'on pouvait atteindre depuis plusieurs directions ; il est donc assez normal que leur rôle spécifiquement religieux ait été doublé de tout un côté social, voire même commercial. « Les grands marchés se tenaient dans des endroits sacrés et seulement pendant le temps

---

11. Rappelons-nous aussi la définition de la fête donnée par *Freud Totem et Tabou*, 1924, p. 194 :
« Une fête est un excès permis, voire ordonné, une violation solennelle d'une prohibition. Ce n'est pas parce qu'ils se trouvent en vertu d'une prescription joyeusement disposés que les hommes commettent des excès : l'excès fait partie de la nature même de la fête. »

12. Cette distinction est de G. Dumézil (cf. plus particulièrement *Temps et Mythes, Recherches philosophiques V*).

13. Causse : *Le mythe de la nouvelle Jérusalem*, du Deutéro-Esaïe à la 3e Sibylle, R. H. Ph. R., 1938, p. 386.
On trouvera dans cet article d'autres références sur ce même sujet.

sacré ; foires et fêtes religieuses se suivaient régulièrement[14] ». On se réjouissait, on se livrait au plaisir, on faisait des connaissances nouvelles, on préparait des mariages, on s'affrontait dans des duels, ou, plus pacifiquement, dans des concours de solutions d'énigmes, comme au temps de Samson. C'est là que les poètes-chanteurs, donnaient la primeur de leurs compositions et chantaient les *shirim chadashim* dont plusieurs ont trouvé place dans le Psautier ; c'était également le lieu où se racontaient les faits mémorables du passé ; à Béthel on racontait comment, en cet endroit même, Dieu était apparu à Jacob et comment ce dernier avait dressé la pierre autour de laquelle s'empressait la vénération des fidèles ; peu à peu vinrent s'ajouter à la légende de fondation proprement dite d'autres histoires relatives à cet ancêtre et qui n'avaient qu'un lien indirect avec le sanctuaire. C'est ainsi que se constituèrent, dans les divers sanctuaires des cycles de traditions, que l'on représentait et récitait. Il se peut fort bien que la représentation et la narration aient été simultanées. Chez les Hupa de Californie l'exécution d'un geste, d'un acte, va de pair avec la récitation d'une formule. Au fur et à mesure que cet acte se déroule on en explique les différentes phases par un récit. A l'origine des récits, se trouve donc le besoin d'explication : les prêtres avaient pour mission non seulement de faire observer quelques prescriptions et interdictions, mais ils avaient à assurer un véritable enseignement qui gagnait en importance à mesure que la représentation dramatique passait à l'arrière plan. En Israël, la parole tend à remplacer le rite, la prédication prend le pas sur la liturgie. C'est précisément la marque caractéristique de la religion d'Israël d'annoncer un Dieu qui parle et non un dieu figé dont on représente la puissance au moyen de rites éternellement semblables.

Un autre fait, qui a dû influer sur la façon dont les récits ont été groupés, c'est la relation qui existait entre les différents sanctuaires ; il y avait entre eux des rapports dûs à ceux qui fréquentaient plusieurs sanctuaires. Les fêtes n'étaient pas seulement des réunions, elles étaient des pèlerinages. Des deux termes hébreux employés pour désigner la fête, l'un d'eux signifie la réunion, l'autre désigne le pèlerinage ; chez les Arabes, le

14. Cf. Causse : art. cité plus haut.

pèlerinage de la Mecque est appelé hadj. Un *chag* est vraisemblablement un pèlerinage à l'occasion d'une phase de la lune[15].

Osée 2/13 Yahveh fait cesser le chag, le chodesch et le sabbat, Exode 10/9. « C'est un chag Yahveh pous nous », disent les Israélites à Pharaon, la même expression se rencontre encore Ex. 32/5-6 ce qui semble bien prouver qu'il faut traduire chag par pèlerinage[16]. Le pèlerinage à Silo est mentionné Juges 21/19 et il était encore pratiqué à l'époque de Samuel (I Sam. 1). Au pays de Galaad les jeunes filles d'Israël se rendaient annuellement en pèlerinage au sanctuaire de Mizpa afin d'y commémorer, pendant quatre jours, le souvenir de la fille de Jephté. Certains lieux de pèlerinage, très célèbres dans les temps anciens, perdirent leur importance par la suite ; tel fut le sort de Qadesch, de Silo, et de Mizpa ; d'autres au contraire comme Hébron, Bethel et Beersheba furent fréquentés jusqu'au temps des rois et des prophètes. Les pèlerins se rendaient d'un endroit à l'autre. Albrecht Alt[17] par une étude comparée de Gen. 28/11, 35 et Josué 24 a cherché à découvrir les coutumes religieuses que voudraient expliquer ces légendes étiologiques. Il croit discerner des pratiques rituelles qui auraient comporté d'abord l'ensevelissement d'idoles sous l'arbre sacré de Sichem, à l'imitation du geste attribué à Jacob, et auraient été suivies d'un pèlerinage à Bethel, continué peut-être jusqu'à Guilgal ou Beersheba. Il y avait en effet, une route qui reliait Sichem à Béthel, une autre menait de Sichem à Machanayim et Penouel sur les bords du Jourdain ; une autre enfin reliait Hébron à Beersheba et aboutissait à Gerar dans la Shephelah. A cet égard, il n'est pas sans intérêt de comparer la formation des traditions Israélites avec celle des Chansons de geste de notre Moyen-Age. Joseph Bédier, qui a révolutionné les études sur les légendes épiques, en montrant qu'elles se sont formées sur les routes des grands sanctuaires, écrit : « Au commencement était la route. En tous pays, dans tous les temps, les hommes ont peuplé de légendes les routes

---

15. Il est en effet significatif que le terme de *chag* désigne avant tout la Pâque et la Fête des Tabernacles et *hadj* le pèlerinage à la Mecque.

16. Voici quelques passages qui montrent l'importance des pèlerinages dans la vie religieuse des Israélites : Ex. 23/17, 34/23 ; Dtn. 16/16 ; I Sam. 1 ; Luc 2/41.

17. Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel (dans *Abhandlungen der Herder-Gesellschaft Riga*, n° 3).

vénérables. Ce chemin qui va devant eux vers la terre qu'ils désirent, qui donc, prévoyant leur désir, l'a jadis tracé pour eux, un dieu ou un héros ? Hermès ou Heraclès ? Et toujours les voyageurs savent la réponse. Ce chemin, disent-ils, en Bretagne, c'est la vieille Reine Ahès qui l'a construit, et ils savent la légende de la reine Ahès ; celui-ci, disent-ils en Gascogne, c'est le chemin de Gallienne, et la première elle l'a parcouru sur son chariot d'or ; et voici disent-ils ailleurs la chaussée de Brunehaut. Chemin de César, disaient les uns sur la route du col de Cèze, et les autres disaient : chemin de Charlemagne »[18].

Ainsi donc, les sanctuaires étaient les points où non seulement les traditions étaient soigneusement conservées par le clergé, qui y était attaché, mais où diverses traditions étaient amalgamées. Les généalogies des patriarches, que la critique s'accorde à considérer comme une construction artificielle, s'expliquent par le caractère interrégional et même international des sanctuaires ; c'est parce que Beershéba fut en contact avec Hébron, qu'Isaac, que la tradition localisait à Beersheba, devint le fils d'Abraham, héros fondateur du sanctuaire d'Hébron, et Joseph ne devint le fils de Jacob que grâce aux relations qui unissaient Béthel et Sichem[19].

Toutes ces traditions baignent dans une atmosphère de conte et de mythe et il nous est fort difficile de départager les éléments de l'histoire réelle et ceux de l'imagination. Il est impossible devant tel récit de déclarer : cela c'est du mythe ; ou bien c'est un conte ! Il est plus juste de dire que les divers éléments y sont mêlés et que la tradition orale les transmettait tous avec une égale fidélité.

Les Orientaux aiment l'action ; ils sont sensibles à ce qui marche, à ce qui se déroule ; aussi la transmission des souvenirs par le rite a-t-elle été accueillie avec le plus de faveur. Ce n'est qu'en second lieu que nous insisterons sur la transmission par la mémoire. On a souvent vanté — surtout pour des raisons d'ordre apologétique — la grande capacité mémorielle des Orientaux. C'est ainsi que, pour sauver l'authenticité mosaïque de la Genèse, on a voulu prouver que Moïse pouvait avoir des souve-

---

18. *Les légendes épiques*, I 3, p. 367.
19. Cette hypothèse a été pour la première fois suggérée par B. Stade (*Zaw*, 1881, p. 347).

nirs très précis des événements qui s'étaient déroulés plusieurs siècles avant lui. Voici ce qu'écrivait à ce sujet Bossuet : « La vie de trois ou quatre hommes remontant (de Moïse) jusqu'à Noé, qui avait vu les enfants d'Adam et touchait, pour ainsi dire, à l'origine des choses. Ainsi les traditions anciennes du genre humain et celles de la famille d'Abraham n'étaient pas malaisées à recueillir, la mémoire en était vive, et il ne faut pas s'étonner, si Moïse, dans la Genèse, parle de choses arrivées dans les premiers siècles comme de choses constantes »[20]. Les témoignages, attestant la fidélité de la mémoire chez les Orientaux, ne sont pas absents de l'Ancien Testament ; l'intérêt pour les noms propres et les généalogies suffirait à l'attester. Au chapitre 36 du livre de Jérémie il nous est rapporté, qu'après que le roi Yoyaquim eut déchiré et brûlé le rouleau sur lequel Baruch venait d'écrire les oracles dictés par le prophète, Jérémie dicta ses oracles une seconde fois, ce qui prouve qu'il les connaissait par cœur ; et le fait que la plupart des prophètes n'écrivent leurs oracles que plusieurs années après les avoir prononcés corrobore cet exemple. Rappelons que le Coran ne fut pas écrit par Mahomet ; il fut d'abord récité et transmis oralement dans le cercle de ses disciples qui se chargèrent ensuite d'en faire une rédaction écrite. C'est un fait certain, et facilement vérifiable, que la mémoire est plus développée chez les peuples et aux époques où l'écriture n'est encore que le privilège de quelques-uns. Mais il ne faudrait pas trop accentuer la différence, à cet égard, entre l'Oriental et les autres peuples. En Orient comme ailleurs la mémoire est faillible. Les rabbins de la Mishnah ont gardé des souvenirs fort confus de l'époque du siège de Jérusalem qui, pourtant, n'était pas très éloignée d'eux. En général, chez les collectivités ne faisant pas usage de l'écriture, le souvenir d'un fait historique ne se maintient que pendant une durée de cinq ou six générations au maximum ; mais même durant ce laps de temps le fait ne se conserve pas à l'état pur et dès le moment de l'observation se manifeste une tendance à la déformation[21].

---

20. *Discours sur l'Histoire Universelle*, 2e partie, chap. III.

21. A. van Gennep (*Formation des légendes*, p. 138) cite l'expérience qui fut faite à Goettingen lors du Congrès de Psychologie, et qui, vu la qualité spéciale des témoins, tous psychologues, juristes et médecins, ne manque pas d'un réel intérêt.

« Non loin de la salle des séances, il y avait un fête publique, avec bal

Les premiers témoignages du genre historique en Israël sont à chercher dans l'ensemble des traditions que les conteurs itinérants et les gardiens des sanctuaires récitaient et racontaient : les uns et les autres avaient pour but l'édification et l'enseignement. La tradition orale, qui ne visait ni à la recherche ni à l'exactitude des détails, mais qui avait le souci de créer des types, avait un but pratique ; elle enseignait comment il fallait se comporter dans telle ou telle circonstance, aussi ne s'intéresse-t-elle au passé qu'en fonction des exigences du présent.

C) La tradition écrite

Il est impossible de fixer une époque où la tradition orale ait cédé le pas à la rédaction écrite ; il est plus vraisemblable d'admettre que les deux sont très anciennes et ont suivi un développement parallèle. Les sanctuaires sont le berceau d'où l'une et l'autre sont issues. Dans l'antiquité sémitique le scribe était étroitement associé au prêtre, parfois même les deux fonctions étaient réunies en une seule personne ; à Nippour les scribes faisaient partie du clergé et étaient logés dans les dépendances du temple[22].

---

masqué. Tout à coup la porte de la salle s'ouvre, un clown se précipite comme un fou, poursuivi par un nègre, révolver au poing. Ils s'arrêtent au milieu de la salle, s'injurient, le clown tombe, le nègre lui saute dessus, tire, et brusquement tous deux sortent de la salle. Le tout avait à peine duré 20 secondes. Le président pria les membres présents d'écrire de suite un rapport, parce que sans doute, il y aurait enquête judiciaire. Quarante rapports furent remis. Un seul avait moins de 20 % d'erreurs relatives aux actes caractéristiques, 14 eurent de 20-40 % d'erreurs, 12 de 40-50 % et 13 plus de 50 %. De plus, dans 24 rapports, 10 % des détails étaient purement inventés, et cette proportion de l'invention fut plus grande encore dans dix rapports, elle fut moindre dans six.

« Bref, un quart des rapports dut être regardé comme faux. Il va sans dire que toute la série avait été convenue et même photographiée d'avance, les dix rapports faux sont donc à ranger dans la catégorie des contes et des légendes, les 24 sont aussi légendaires, les 6 ont presqu'une valeur de témoignage exact. Mais avec un public ordinaire, les proportions sont autres et l'on peut admettre une proportion de 50 % d'invention pure au moins. »

22. De certaines dispositions nous pouvons inférer que les bibliothèques des sanctuaires pouvaient être consultées comme nos dépôts publics. Une tablette porte l'inscription suivante : « Le savant qui ne distraira pas le document, mais le remplacera en son portoir, que la déesse Ninni le regarde avec faveur ! Celui qui le ferait sortir d'Eanna, qu'elle le poursuive de sa colère » (*Revue d'Assyriologie*, XV, 1918, p. 143).

L'écriture, du fait de son caractère complexe, était à l'origine le droit d'une classe de privilégiés ; comme l'exercice des fonctions sacrées, elle était un acte ésotérique. En Egypte et en Mésopotamie les privilégiés de l'écriture étaient formés dans des écoles de scribes ; ces scribes appartenaient à l'élite de la nation et disaient orgueilleusement d'eux-mêmes : « Celui qui excellera dans l'art du scribe brillera comme le soleil » [23], et il arriva même que des fils de patésis entreprirent des études de scribe. Le scribe occupait le rang le plus élevé à l'échelle des fonctionnaires ; chacun était spécialisé dans un genre de travail différent : il y avait des scribes d'armée, des scribes publics, des scribes comptables, des scribes médecins ou attachés aux médecins. La fonction du scribe était sanctionnée par un dieu spécial, en Egypte c'était Thot qui passait pour être l'inventeur de l'écriture et des nombres, en Mésopotamie Nabou, « celui qui tient le calme sacré » et « le maître des noms », car c'est un principe essentiel dans l'antiquité qu'une chose n'existe que lorsqu'elle a reçu un nom : un homme sans nom est un homme inexistant. Inversement le fait de nommer une chose, même irréelle, et dépourvue de toute réalité historique, lui crée une existence ; c'est ainsi par exemple que certains pharaons reproduisent des récits d'expéditions qu'ils n'ont jamais faites, de tributs qu'ils n'ont jamais reçus, parce qu'ils croyaient que la simple affirmation, par l'écriture, d'un fait suffisait à le rendre réel. Les Mésopotamiens attachaient au document écrit une valeur en quelque sorte sacrée ; lorsqu'ils recopiaient une pièce ancienne ils avaient soin d'ajouter en post-scriptum que la copie était conforme à l'original et pouvait par conséquent être utilisée par les érudits qui viendraient la consulter. Les écoles de scribes dépendaient des temples ; dans l'antiquité il n'y avait pas d'enseignement en dehors des sanctuaires, si bien qu'un même signe finit par désigner le prêtre et le scribe. Le travail qu'on faisait dans ces écoles était sérieux, et on a retrouvé à Nippour de nombreuses tablettes qui n'étaient rien moins que des devoirs de ces élèves-scribes. Dans le monde cananéen l'association de l'écriture et des sanctuaires a été prouvée par les découvertes de Ras Shamra où les fouilleurs ont restitué dans les dépendances du temple, ce qu'ils appellent la

---

23. Proverbe rapporté par V. Scheil : *Une saison de fouilles à Sippar*, p. 33.

« bibliothèque », parce que c'est dans son enclos que fut trouvée la majeure partie des tablettes. Grâce à ces découvertes nous savons qu'il existait, dès le XVIII[e] siècle en Phénicie une vaste littérature qui était avant tout d'ordre mythologique. Or, les Cananéens et les Israélites appartiennent à la même famille ethnique que les habitants de Ras Shamra ; il est donc fort possible — bien que des preuves tangibles nous fassent complètement défaut — que dans des sanctuaires comme Hébron, Béthel et Sichem, les traditions qui formaient l'objet de l'enseignement des prêtres aux fidèles aient été consignées sous une forme écrite. Peut-être faut-il voir une allusion à une école de scribes dans le nom de la ville de Qiryat Sepher (Juges 1/11, Josué 15/16 LXX, πόλις γραμμάτων). En tous les cas les anciens Israélites vivaient au milieu d'une civilisation où l'écriture était une chose couramment pratiquée sinon par tous les hommes, du moins par un grand nombre d'entre eux. Aujourd'hui la question de savoir si Moïse a pu écrire n'a plus le droit d'être posée ; bien avant l'immigration des bene Israël, l'écriture jouissait d'une assez large diffusion chez les Cananéens ; chaque roitelet de Canaan avait à son service un scribe chargé de la rédaction de ses lettres et de ses annales ; un passage du livre des Juges nous éclaire sur l'usage de l'écriture dans les classes populaires : Gédéon demande à un jeune homme quelconque de lui mettre aussitôt par écrit les noms des 77 anciens de la ville de Soukkoth ; ce trait prouve que l'écriture n'était pas le privilège exclusif de quelques savants (Juges 8/14). Les documents écrits les plus importants de la Palestine du deuxième millénaire sont la correspondance diplomatique de Tell El Amarrna et les tablettes de Tell Taanak, qui sont l'une et l'autre en écriture cunéiforme. A Taanak on a retrouvé également un cylindre qui porte en caractères babyloniens l'inscription : « Atanahili, fils de Halsiru, serviteur de Nergal ». A côté de l'inscription se trouvent des hiéroglyphes égyptiens, en particulier la croix ansée, signe exprimant la vie. On suppose que ce personnage était un scribe, chargé d'initier les jeunes Cananéens aux mystères de l'écriture et d'en faire en même temps des instruments dociles de la politique totalitaire de Babylone. La preuve de l'écriture dès une époque ancienne peut encore être fournie par les sceaux et les cachets portant à côté d'une représentation symbolique le nom de leur propriétaire (cf. Gen. 38/18).

L'invention de l'écriture alphabétique, appelée aussi écriture courante (Esaïe 8/1, Hab. 2/2) donna une puissante impulsion à la formation d'une littérature qui devint non seulement nationale, mais populaire. Le calendrier agricole de Guézer et l'inscription dite de Siloé, documents dont l'anonymité trahit l'origine populaire, nous permettent de supposer que le peuple ne resta pas étranger à la formation de la littérature historique de l'Ancien Testament.

II. — LES MILIEUX

A) LE ROLE DES POETES DANS LA FIXATION ET LA TRANSMISSION DES SOUVENIRS HISTORIQUES

Les plus anciens livres israélites sont des collections de poésies chantées[1]. Les chants et les formules sacrées font partie de ce capital commun que l'on a reçu des ancêtres et sont un élément indispensable au maintien de la vie sociale. Malheureusement, ces anciens recueils ne sont parvenus à nous que sous une forme très fragmentaire, et c'est la tâche de la critique de retrouver, dans les ouvrages de la Bible, les fragments de ces sources poétiques dont se sont servis les historiens. La tradition affirme l'existence d'au moins deux de ces recueils, le Livre des guerres de Yahveh et le Livre du Juste. La poésie représentée par ces recueils rentre dans la catégorie des chants populaires nationaux ; il faut cependant éviter à leur sujet le terme d'épopée, car l'épopée exige la permanence d'un même thème ou d'un même personnage au cours du poème : or, ce qui en Israël eût prêté matière à un développement épique, trouva son expression dans la forme plus simple et plus libre de la narration. L'expression « guerres de Yahveh », semble suggérer que ce livre célébrait des exploits de l'âge héroïque de la lutte des tribus israélites contre les Cananéens, et qu'il contenait des chants allant jusqu'à la période de David. Nous avons une seule citation explicite du livre des guerres de Yahveh :

« Les enfants d'Israël se levèrent et campèrent au fleuve de Zered ; de là ils se levèrent et campèrent de l'autre côté de l'Arnon qui sort dans le désert du territoire des Amorites, car

1. Pour toute cette question nous renvoyons à l'ouvrage désormais classique d'A. Causse : « *Les plus vieux chants de la Bible* », 1926.

l'Arnon est la limite de Moab, entre Moab et les Amorites. C'est pourquoi il est dit dans le livre de guerre de Yahveh : « Waheb en Soupha et les torrents de l'Arnon et les collines qui s'appuyent à la demeure d'Ar et qui s'adossent à la frontière de Moab » (Nombres 21, 14-15). Ce texte est plutôt pauvre et, s'il n'était expressément mentionné comme faisant partie du Livre des guerres de Yahveh, nous lui assignerions une place parmi les listes de délimitation de territoire dont le livre de Josué contient de nombreux exemples. Le caractère de citation est cependant appuyé par le fait que ce fragment cadre mal avec son contexte ; le poète considère Moab vu du Nord et de l'Ouest, alors que les armées israélites pénétrant en Palestine le voyaient de l'Est et du Sud ; nous sommes donc vraisemblablement en présence d'un fragment d'un chant de victoire célébrant le succès des Israélites sur Moab. D'autre part, le titre du recueil est probablement plus récent que les chants qui le composent ; les Israélites ne se souciaient guère de donner un titre à leurs ouvrages, et, lorsqu'ils y étaient obligés, ils y réussirent assez mal ; nous pensons que le titre de ce recueil[2] n'est pas antérieur à David duquel il est dit expressément qu'il mena les guerres de Yahveh (I Sam. 18/17, 2 Sam. 25/28). Nous considérons l'époque de David comme le terminus ad quem : les guerres de conquête proprement dites étaient terminées et les luttes défensives qu'Israël et Juda eurent à soutenir contre leurs envahisseurs successifs n'eurent plus rien des guerres saintes où Yahveh marchait lui-même à la tête de ses armées. Renan[3] a émis l'hypothèse fort vraisemblable que les Israélites, comme les Arabes anti-islamiques, composaient toutes les fois qu'ils remportaient une victoire, « un cantique que le peuple chantait en chœur et qui restait plus ou moins gravé dans les mémoires des générations » et il rapproche les livres des guerres de Yahveh et du Yashar du Kitab el Aghani et autres divans des Arabes.

Si donc ces deux livres ont contenu des chants depuis l'époque mosaïque jusqu'au règne de David inclus, il n'est pas exclu que nous en trouvions des fragments dans les autres livres historiques

---

2. Le Targoum ne parle pas du Livre des guerres de Yahveh, mais des guerres du peuple de Yahveh, corrigeant ainsi ce que ce titre pouvait avoir de trop anthropomorphique.
3. *Histoire d'Israël*, I, p. 258.

de l'Ancien Testament. Parmi les plus vieux chants de la Bible, le chant de vendetta de Lémech peut, par la morale primitive qui s'en dégage, revendiquer le privilège de l'ancienneté : « Ada et Tsilla, écoutez ma voix ; femmes de Lémech, prêtez l'oreille à ma sentence ; oui, j'ai tué un homme pour ma blessure et un jeune homme pour ma meurtrissure. Si Caïn est vengé sept fois, Lémech sera vengé soixante dix-sept fois » (Gen. 4/23-24).

Le chant du départ de l'arche est une formule de prière très primitive où la seule mention du nom de Dieu doit suffire à déclancher son action : « Quand l'arche partait, Moïse disait : lève-toi, Yahveh, et que tes ennemis soient dispersés, et que tes adversaires s'enfuient devant ta face. Et quand l'arche s'arrêtait, il disait : Reviens, Yahveh, (et bénis) les myriades des milliers d'Israël » (Nombr. 10/35-36). C'est aussi une allure nettement guerrière que revêt l'invocation de Moïse contre Amaleq : « La main à la bannière de Yah, guerre de Yahveh contre Amaleq de génération en génération » (Ex. 17/16) ainsi que le cri de guerre des vaillants de Gédéon « Pour Yahveh et pour Gédéon » (Jug. 7/18) et, sans doute, notre recueil contenait-il aussi le chant de victoire de l'exode : « Chantez à Yahveh car il est très grand, cheval et cavalier, il les a précipités dans la mer » (Ex. 15/20). Le cantique qui précède ce bref hymne (Ex. 15/1-19) est l'œuvre d'un poète de l'époque royale, qui a développé dans de belles strophes les paroles de Miryam, tout en reproduisant peut être ça et là des paroles transmises par la tradition comme le verset 3 : *ish milchamah Yahveh shemo.*

Le livre de Josué mentionne le Sepher ha'yashar et en donne un extrait qui ne nous éclaire guère sur le choix de ce titre assez énigmatique : « Soleil arrête-toi, sur Gabaon, et toi, lune, sur la vallée d'Ayalon. Et le soleil s'arrêta et la lune se tint immobile jusqu'à ce que le peuple eût tiré vengeance des ennemis ; cela n'est-il pas écrit dans le sepher hayashar ? » (Josué 10/12-13). Ce chant peut être rangé dans la catégorie des incantations sacrées ; il devait avoir pour effet de provoquer contre les Cananéens l'action des forces mystiques contenues dans le soleil et la lune. Dans le livre des Juges, au chapitre premier, nous trouvons la trace de plusieurs épinicies qui devaient être plus étendues, mais que les rédacteurs deutéronomistes ont tronquées à cause de leur caractère trop nettement profane ; un de ces fragments c'est la déclaration d'Adanibezeq : « Soixante-dix rois

(*melakim*), les pouces des mains et des pieds coupés, étaient ramassant (*melaqetim*) sous ma table ; comme j'ai fait, Elohim me rend » (Juges 1/7). Ce verset a une allure nettement poétique augmentée encore par un jeu de mots intraduisible en français. L'expédition de Caleb contre Qiryath Arbà (Jos. 15/13 ss, Juges 1/10 ss) est également un de ces chants de victoire et qui célébrait en termes presque épiques la défaite des filles d'Anaq.

Toutes les épinicies ne se préoccupent que de la louange d'une seule personne.

Tous ces fragments épars sont dominés et presqu'éclipsés par le chant de Déborah. Par la vigueur du style, par la ferveur religieuse et patriotique qui l'anime, par le sens de l'observation dont il fait preuve dans la description des diverses tribus, ce chant occupe la première place dans les productions poétiques de l'ancien Israël. C'est un chant de victoire qui célèbre le triomphe d'une coalition de tribus israélites contre une forte coalition cananéenne. Les Cananéens de la plaine d'Yzréel et de la Galilée méridionale s'étaient ligués sous la direction d'un de leurs princes, Sisera. Ce dernier disposait d'une forte armée, d'un grand nombre de chevaux et de chars de fer ; les Israélites au contraire ne disposaient pour ainsi dire d'aucun moyen de résistance. C'est alors que se leva une femme, que le récit en prose (Juges 4) appelle prophétesse, Déborah ; elle reçoit de Dieu l'ordre d'appeler Baraq, fils d'Abinoam de Qadesh en Nephtali, et elle lui donne l'ordre, au nom de Yahveh, de marcher à la tête du peuple contre Sisera. La bataille eut lieu au pied du Mont Thabor et l'armée de Sisera fut mise en déroute ; lui-même, profitant du droit d'asile, se réfugia dans la tente de Heber le Qenite et c'est là que Jaël, femme de Héber, le tua pendant son sommeil au moyen d'un piquet de tente.

Le Cantique de Déborah est le premier témoin d'une poésie nationale. Tandis que les autres poèmes que nous avons signalés ne dépassaient pas l'horizon du clan (Lémech), nous voyons ici certaines tribus former une unité, unité il est vrai encore bien précaire, puisque plusieurs tribus, en particulier Ruben et Dan, refusèrent de se ranger à l'appel de Déborah et que d'autres favorisèrent par une neutralité complaisante la fuite de l'armée cananéenne. En quelques mots l'auteur du poème met en relief le caractère des différentes tribus ; Ruben est un peuple paisible préférant à la guerre le sifflement des flûtes champêtres. Asser

préfère rester tranquille dans ses hâvres au bord de la mer ; Zabulon et Nephtali au contraire n'ont pas craint d'exposer leur vie à la mort. C'est dans l'analyse de ces détails que réside la valeur littéraire et historique du poème ; le don de synthèse lui échappe ; au lieu d'une vaste épopée, chantant les exploits héroïques des tribus israélites du Nord, nous avons une série de petits chants juxtaposés entre lesquels il n'y a ni lien ni gradation. L'auteur n'insiste pas sur les sentiments des personnages qu'il met en scène ; nous ne les voyons pas penser, mais uniquement agir : Déborah chante, Baraq marche, Sisera s'enfuit, Jaël tue, l'auteur veut dresser devant nous un tableau vivant et il faut reconnaître que malgré son art très primitif il y a admirablement réussi. Qu'il ait dramatisé, exagéré ou simplifié les événements, cela ne fait point de doute ; son but n'est pas de faire œuvre d'historien, il veut chanter les *tsideqoth Yahveh*. C'est pourquoi il ne dit rien des causes humaines et matérielles qui ont assuré la victoires des armées israélites ; il garde le silence sur le choc entre les deux armées ; il mentionne le torrent du Kishon qui a entraîné l'armée de Sisera, mais il ne parle pas de la pluie qui a fait gonfler ce torrent qui en temps ordinaire a un débit très maigre. Le sens historique, c'est-à-dire la faculté de saisir les événements, leurs causes et leurs effets, lui échappe encore ; cela ne nuit bien entendu en rien à la beauté de la poésie et si, en tant qu'historien nous regrettons l'absence du sens historique, nous ne pouvons nous empêcher d'admirer le recours au sens mythique quand il s'écrie : « Des cieux les étoiles combattirent, de leurs orbites elles combattirent contre Sisera ». Ce recours aux causes mystiques permet au poète d'embrasser et d'expliquer des situations dont les éléments importants lui font défaut.

A côté du Cantique de Déborah les autres fragments de poésie nationale nous paraissent assez insignifiants ; mentionnons cependant le vœu de Jephté dont l'allure rythmée révèle la main du poète (Jug. 11/30). Ce vœu est probablement le noyau primitif autour duquel la légende de Jephté est venue se cristalliser ; citons encore le mashal de Samson sur la machoire d'âne (Jug. 15/16) ; enfin le chant de victoire que les femmes et jeunes filles israélites entonnaient au son des tambourins et des triangles ; « Saül a frappé ses mille et David ses dix mille » (I Sam. 18/7).

On s'explique aisément que les narrateurs qui ont rédigé l'his-

toire du passé et qui ont réuni en cycles des traditions isolées aient accordé une large place à ces morceaux poétiques, puisque ceux-ci formaient l'élément primitif de la tradition. Nous pouvons donc saluer dans ces anciens poètes les pères des historiens, en nous souvenant, toutefois, que leur but était de glorifier les choses et les gens, plutôt que de rapporter avec exactitude ce qui s'était passé.

B) LE ROLE DES PRETRES ET DES SANCTUAIRES

Le sacré a un grand pouvoir de conservation ; chez tous les peuples de l'antiquité les gardiens de la tradition sont les prêtres et leur mission consiste à transmettre à ceux qui viennent les consulter l'enseignement de cette tradition. A l'origine cette transmission se faisait uniquement par la voie orale, elle sortait « de la bouche du prêtre » ; mais bientôt on dut éprouver le besoin de fixer par l'écriture certaines coutumes, en particulier celles qui avaient trait à des questions d'ordre pratique et juridique, les *chouqqim* et les *mishpatim*. On s'occupa aussi de l'histoire des origines du sanctuaire ; on racontait en particulier comment Dieu y était apparu et avait, par sa manifestation, ordonné la fondation du lieu saint. Les récits de fondation de sanctuaire trahissent la main des prêtres ; ces récits étaient une nécessité d'ordre pratique ; la plupart des sanctuaires israélites étaient d'anciens lieux de culte cananéens ; c'était le cas de celui de Béthel, car la parole de Jacob : « Certainement Yahveh est en ce lieu et moi je ne le savais pas » (Gen. 28/16) indique assez clairement que le patriarche se trouvait à son insu dans le sanctuaire d'une divinité locale. Le récit de Juges 6 est une légende cultuelle destinée à expliquer pourquoi les Israélites ont adopté le sanctuaire précédemment cananéen d'Ophra et consacré au dieu Shalom. Ces légendes cultuelles avaient un but apologétique ; il s'agissait pour les Israélites de justifier la mainmise sur les sanctuaires cananéens et de répondre ainsi par avance à ceux qui pouvaient contester les droits qu'avaient ces sanctuaires à la vénération des fidèles.

Le devoir essentiel des prêtres consistait dans la garde et

l'enseignement de la torah. Le mot torah vient de la racine yarah, jeter, rendre un oracle, parce que primitivement l'oracle était rendu au moyen de flèches ou de pierres qu'on jetait (cf. Jos. 18/6). La torah était donc une révélation opérée au moyen d'une action sacrée ; elle faisait connaître dans un cas précis la décision divine. Mais nous pouvons aller plus loin : si la torah était une révélation, elle ne disait pas seulement ce que Dieu commandait dans une circonstance particulière, mais aussi ce qu'il était dans son essence ; et comment montrer ce qu'était Dieu, si ce n'est en racontant ses manifestations dans l'histoire ; nous pouvons donc en bonne logique admettre que les souvenirs de l'histoire trouvaient leur place dans les *toroth* et *mishpatim* des sanctuaires. Le *kohen* n'était pas à l'origine le sacrificateur, mais, ainsi que cela ressort du terme arabe de kahin = le voyant, celui qui rendait la torah. L'antithèse entre le prêtre et le prophète qui était un des grands arguments de la critique wellhausienne, a sans doute été moins forte qu'on n'était porté à le croire, puisque les deux fonctions étaient à l'origine réunies en une même personne.

Les prêtres formaient une classe à part ; dans les sanctuaires cananéens la prêtrise se transmettait de père en fils, nous connaissons ainsi en Israël l'existence de familles sacerdotales, à Dan celle des Guershomites, à Silo celle des Hélides, à Jérusalem celle des Zadokides. Le fait de la prêtrise héréditaire a été d'un grand poids pour la fixation des souvenirs historiques, car la continuité de la famille assurait la continuité de la tradition ; les sanctuaires passaient d'autre part pour être inviolables ; il est donc normal qu'on ait profité de leur caractère sacro-saint pour y mettre à l'abri de l'oubli des traditions auxquelles on tenait plus particulièrement. Le rôle du sanctuaire était double : il était le lieu où les traditions se formaient et se conservaient, tout comme les couvents du Moyen Age étaient les centres de composition de chroniques, mais c'était aussi du sanctuaire que les souvenirs étaient transmis au peuple par la voie du rite et de l'enseignement. Nous pouvons retrouver la substance de cet enseignement dans deux genres littéraires qui devaient, l'un et l'autre, faire partie du culte israélite, le Credo et la parénèse. Un texte de Credo bien connu, se trouve dans le livre du Deutéronome (26/5-9) ; il s'agit, selon le témoignage du texte lui-même, d'une prière qui était récitée par celui qui apportait au

temple les prémices de la récolte. « Mon père était un araméen près de périr et il descendit en Egypte, il y séjourna en étranger avec peu de gens ; là, il devint une nation grande, puissante et nombreuse. Mais les Egyptiens nous maltraitèrent et nous opprimèrent et nous imposèrent une dure servitude. Mais nous criâmes à Yahveh, le dieu de nos pères, et Yahveh prêta l'oreille à notre voix et il vit notre oppression, nos peines et nos misères. Et Yahveh nous fit sortir d'Egypte, à main forte et à bras étendu, avec de grands prodiges, des signes et des miracles, et il nous fit entrer dans ce lieu-ci et nous donna cette terre, une terre qui découle de lait et de miel ».

Ce morceau mérite bien le titre de Credo ; le récitant ne parle pas en tant qu'individu, mais il se sent à tel point membre de la communauté, qu'il s'identifie avec elle. Bien que ce morceau ne se trouve que dans le Deutéronome et que, dans sa deuxième partie, il emploie la phraséologie deutéronomiste, nous estimons qu'il remonte à une époque plus ancienne. Les divers éléments dont il se compose, descente en Egypte des fils de Jacob, servitude, délivrance, exode, possession de Canaan sont, dès les temps les plus anciens, les principales étapes de l'histoire du salut. Ce texte n'est pas isolé. Dans le livre du Deutéronome également nous trouvons une autre formule en grande partie semblable : « Lorsque demain ton fils te demandera, que signifie ces *edoth*, *chouqqim* et *mishpatim* que Yahveh, notre Dieu, nous a ordonnés, tu diras à ton fils : nous étions esclaves de Pharaon en Egypte et Yahveh nous fit sortir d'Egypte, à main forte, et fit sous nos yeux des signes et des miracles grands et désastreux contre l'Egypte, contre Pharaon et toute sa maison ; mais, nous, il nous a fait sortir de là pour nous amener dans le pays qu'il avait juré à nos pères de nous donner » (Deut. 6/20-24).

Dans ce passage, le Credo a plutôt une allure privée, et devait faire partie du culte domestique, ce qui n'est qu'une preuve de plus en faveur de son antiquité, puisqu'il trahit une époque où les fonctions de prêtres étaient assurées par le père de famille, donc antérieure en tous les cas à la réforme deutéronomique.

Dans le culte, le fidèle parlait cependant moins que le prêtre ; ce dernier exhortait les assistants en leur rappelant certaines vérités élémentaires du passé ; la prédication telle qu'elle était pratiquée dans les anciens sanctuaires et reprise sous une forme plus libre par les grands prophètes était avant tout d'ordre histo-

rique[4] ; un modèle de résumé historique à forme parénétique est constitué par le discours de Josué aux tribus réunies à Sichem.

« De l'autre côté du fleuve habitaient vos pères depuis un temps très ancien, Térach, père d'Abraham, et Nachor et ils servaient d'autres dieux. Et je pris votre père Abraham d'au-delà du fleuve et je le conduisis dans toute la terre de Canaan. Je multipliai sa descendance et je lui donnai Isaac. Et à Isaac, je donnai Jacob et Esaü et je donnai à Esaü la montagne de Séir pour qu'il la possédât, et Jacob et ses fils descendirent en Egypte. J'envoyai Moïse et Aaron et je frappai l'Egypte par les prodiges que je fis au milieu d'elle; après cela je vous fis sortir. Et je fis sortir vos pères d'Egypte et vous vîntes à la mer et les Egyptiens poursuivirent vos pères avec des chevaux et des cavaliers jusqu'à la mer des roseaux. Et ils crièrent à Yahveh et il mit des ténèbres entre vous et les Egyptiens eet ramena sur eux la mer et les couvrit. Et vos yeux virent ce que j'ai fait en Egypte et vous restâtes dans le désert durant de longs jours. Je vous fis entrer dans le pays des Amorites qui habitaient de l'autre côté du Jourdain, et ils vous firent la guerre, mais je les livrai entre vos mains, vous prîtes possession de leur pays et je les détruisis devant vous. Alors se leva Balaq, fils de Tsippor, roi de Moab, et il combattit Israël et il appela Balaam, il fut obligé de vous bénir et je vous délivrai de sa main. Vous traversâtes le Jourdain et arrivâtes à Jéricho et les habitants de Jéricho vous firent la guerre, mais je les livrai entre vos mains. J'envoyai devant vous les frelons qui chassèrent loin de votre face les douze rois des Amorites. Et je vous donnai un pays que vous n'aviez pas cultivé, des villes que vous n'aviez pas construites et que vous habitez, des vignes et des oliviers que vous n'aviez pas plantés et dont vous mangez les fruits » (Josué 24/2b à 13). On est frappé, en lisant ces morceaux liturgiques, par la solennité du style ; il semble bien que le Deutéronomiste et le rédacteur du livre de Josué ne font que répéter un formulaire tout fait qui leur était transmis par la tradition ; comme le schéma historique s'arrête à

---

4. L'histoire expliquée et résumée, mais non encore allégorisée, a dû être le contenu de la prédication pndant la période embrassée par l'A. T. Dans les cercles lévitiques le thème historique devait être couramment pratique (cf. comme exemples de prédication du style courant I Chron. 28/2-10 et II Chron. 15/2-7). Sur ce sujet on lira avec intérêt l'étude de G. von Rad : « Die Levitische Predigt in den Büchern der Chronik » dans : *Procksch-Festschrift*, 1934, p. 113.

la conquête du pays, il n'y a aucune raison de suspecter sa haute antiquité ; la formule devait déjà exister à l'époque de David, car s'il avait été composé postérieurement il n'y aurait eu aucune raison de passer sous silence les hauts faits de David, à moins que la mention de David ait été supprimée pour des motifs de vraisemblance historique.

Les mêmes motifs parénétiques se retrouvent, quoique plus librement, dans un certain nombre de psaumes. Le Psaume 136 est un appel à la louange de Yahveh dans le culte et les raisons de la louange sont à peu de chose près les mêmes que celles invoquées dans les prières et discours cités plus hauts ; ce qui est nouveau cependant dans ce psaume c'est que son auteur remonte au-delà de l'histoire jusqu'à la création ; le fidèle doit se souvenir que Yahveh a fait le ciel avec sagesse ainsi que les luminaires pour assurer l'alternance régulière du jour et de la nuit, mais après cela c'est le souvenir de la sortie d'Egypte, du voyage à travers le désert, de la lutte victorieuse contre les rois puissants et de la conquête de la terre promise contre les rois qui retient toute son attention. Le psaume 105 s'arrête d'une façon plus précise au séjour en Egypte, insistant sur le rôle de Joseph et sur les plaies dont furent frappés les Egyptiens. Le Psaume 78 descend jusqu'à David, fondateur du sanctuaire, suprême gloire d'Israël ; il insiste lui aussi sur les plaies d'Egypte dans lesquelles il voit la manifestation la plus éclatante de la puissance de Dieu et de sa bonté à l'égard de son peuple. Tous ces psaumes appartiennent à une période récente de l'histoire d'Israël et portent la marque de la théologie pragmatiste du Deutéronome, mais cela ne nous empêche pas de voir dans le schéma des grands souvenirs rappelés la tradition ancienne telle qu'elle était conservée et enseignée dans les grands sanctuaires comme ceux de Silo, de Nob et de Jérusalem. Sans doute ignognerons-nous à jamais le déroulement exact du culte israélite, mais nous croyons pouvoir affirmer qu'en plus de la prière, du sacrifice et du chant des psaumes, il comportait un enseignement, sous forme de catéchisme à formules stéréotypées, des faits essentiels de l'histoire[5]. Nous

5. La reconstitution de ces catéchismes a été tentée par Jirku : « Die älteste Geschichte Israëls in Rahmen lehrhafter Darstellungen » et « Das alte Lehrstück von der mosaïschen Zeit », dans : *Biblische Zeit und Streitfragen*, 1913. Nous sommes d'accord avec sa thèse générale, mais nous

irons même plus loin en disant que l'histoire formait véritablement le centre du culte ; on représentait ce que Yahveh avait fait et on lui rendait grâces pour ses interventions dans le passé qui étaient le gage le plus certain des délivrances futures.

L'histoire issue des milieux sacerdotaux ne revêtait pas exclusivement les formes de l'hymne et de la parénèse ; elle prit parfois le ton plus sec des archives et des chroniques. Une partie importante du livre de Josué provient vraisemblablement de ces archives, probablement de celles du sanctuaire de Silo ; il s'agit des chapitres 13-21, où se trouve raconté le partage du pays de Canaan entre les différentes tribus, partage qui se fit précisément sous la présidence du prêtre Eléazar.

La seule chronique sacerdotale dont il soit possible d'affirmer l'existence avec quelque certitude est celle du Temple de Jérusalem. Les documents de cette chronique sont très divers, mais tous relatent des événements en rapport avec le Temple.

Le récit de la construction du Temple (1 Rois 6/1-7/50) est tellement complet — ne faisant grâce d'aucun détail sur l'ornementation — qu'il ne peut avoir été rédigé que par quelqu'un dont l'intérêt pour les choses sacrées primait tous les autres ; un rédacteur aussi consciencieux ne pouvait se trouver que parmi les prêtres attachés au temple. Le récit qui rapporte la révolution organisée par le prêtre Yehoyadah pour détrôner la reine Athalie (II Rois 11/1-20) abonde en détails très précis sur ce qui se passa dans le temple, mais garde le silence sur ce qui se passa au dehors et qui fut au moins aussi important. Si ce récit provient d'une chronique du Temple, il n'est pas nécessaire de supposer que le récit du même événement par le Chroniste (II Chron. 22/10-23/21) ait déteint sur lui [6]. II Rois 12/1-14 raconte l'institution par le roi Joas d'un tronc d'offrandes, dont le contenu devait servir à payer les réparations du Temple. II Rois 16/10-18, le roi Achaz ayant vu à Damas un autel qui lui plut, en envoya le modèle au prêtre Urie, lui ordonnant d'en faire le pareil pour le

---

estimons qu'il manque de prudence en assignant une grande valeur documentaire à certains psaumes dont la marque deutéronomique est par trop manifeste (Ps. 78, 105, 106).

6. Dussaud (*Les Origines cananéennes du sacrifice israélite*, p. 289 ss.) voit dans II Rois 11 un « mythe sacrificiel » : le récit des crimes d'Athalie aurait été inventé par les partisans du sanctuaire unique, afin de discréditer la famille des Omrides dont les règnes glorieux gênaient fortement leurs prétentions. C'est, à notre avis, suspecter un peu trop l'historicité du récit.

temple de Jérusalem. Cet autel est décrit avec force détails et trahit par là-même sa provenance d'une source spéciale, car le reste du livre n'attache guère d'importance aux questions hiératiques. II Rois 18/13-16 Ezéchias envoya à Sennachérib un tribut prélevé sur le trésor du Temple ; ce qui nous autorise à voir dans ces versets une source spéciale, c'est que le nom du roi y est écrit : Chizquiyah, alors que partout ailleurs il est appelé Chizquiyahou. Ce fragment est indépendant de son contexte avec lequel il présente même des contradictions ; il s'accorde par contre avec les données des inscriptions assyriennes ce qui est une preuve assez solide en faveur de son antiquité.

Le récit de la découverte du livre de la loi sous le règne de Josias (II Rois 22) provient des mêmes milieux ; c'était dans tout l'Orient une chose courante de déposer des livres sacrés dans les sanctuaires, ainsi nous lisons que Samuel écrivit le *mishpat hammelek* et le déposa devant Yahveh (I Sam. 10/25).

Après l'exil, lorsque la classe sacerdotale prit en mains le pouvoir, le rôle des prêtres ne fit que se renforcer ; l'intérêt pour les généalogies et pour les choses du Temple gagna alors des proportions dont nous pouvons mesurer l'ampleur dans le livre des Chroniques. Les renseignements de ces chroniques sont dans l'ensemble dignes de foi, mais leur horizon étroit leur fait négliger les grandes actions et réactions qui font véritablement l'histoire.

C) LE ROLE DES PARTICULARITES GEOGRAPHIQUES ET DES MONUMENTS

Souvenons-nous à ce propos de la femme de Lot, changée en statue de sel. L'explication donnée de ce récit par Gunkel [7] semble péremptoire ; à son origine se trouve une formation saline des bords de la Mer Morte et qui ressemblait vaguement à une forme humaine. La formation d'une pareille légende prouve que les Israélites aimaient faire parler la nature qui leur apparaissait comme un vaste corps animé ; il nous faut essayer de voir, si nous n'avons pas dans l'Ancien Testament d'autres récits étiologiques,

7. *Genesis* (commentaire du chap. 19).

à l'origine desquels se trouve peut-être simplement une pierre, une source, une montagne, ou quelque monument. Maurice Vernes a, en 1897 [8], émis quelques hypothèses qui, à notre avis, n'ont pas rencontré toute la considération qu'elles méritaient ; persuadé de l'importance des traits locaux, il en a fait l'application à plusieurs récits du livre des juges. L'histoire de Samson se serait en quelque sorte cristallisée autour de son tombeau et la plupart des exploits qu'on lui attribue auraient été inspirés par la vénération de ce tombeau, vénération d'autant plus fervente que le monument était plus grandiose. Dans le voisinage du tombeau se trouvait un rocher ; c'était là, disaient les prêtres aux pèlerins, que la flamme avait consumé le sacrifice offert par Manoah (Jug. 13/9) ; également dans le voisinage de Machaneh Dan se trouvait un petit amas rocheux qui, par sa disposition, ressemblait à une mâchoire ; l'imagination hébraïque tissa autour de cette formation naturelle une légende sur la mâchoire d'âne avec laquelle Samson aurait jeté à terre mille de ses ennemis. Les monuments qui résistaient le mieux à la destruction étaient les tombeaux et cela s'explique, surtout si, comme il paraît probable, les Cananéens et les Hébreux à haute époque pratiquaient un certain culte des morts. La Bible mentionne le tombeau de Josué à Timnat Heres (Juges 2/9 ; Jos. 24/30). La Genèse mentionne plusieurs tombeaux de l'époque patriarcale ; le chapitre 23 décrit avec force détails l'acquisition par Abraham de la caverne de Macpelah ; dans les courtes notices consacrées aux « petits juges » on insiste toujours sur le lieu de leur sépulture, comme si on voulait laisser entendre que de plus amples renseignements sur leur activité pouvaient se trouver auprès de leurs tombeaux.

La légende de Gédéon se serait également cristallisée autour de sa tombe à Ophra ; cette tombe qui par sa grandeur attirait l'attention devait contenir les restes d'un héros qui libéra Israël du joug des Madianites ; près de tombe se trouvait un térébinthe, un de ces arbres sacrés auxquels les Arabes viennent encore aujourd'hui suspendre quelques menus objets pour s'attirer la faveur de celui dont l'esprit est censé y résider ; cet arbre, primitivement sans relations avec l'histoire de Gédéon, aurait servi, après coup, de point de départ au récit de la théophanie ; men-

8. *De la place faite aux légendes locales par les livres historiques de la Bible* (Bibl. Ecol. H. Et. Sc. Rel., 1897).

tionnons dans le même ordre d'idées le lit de fer du roi Og de Basan (Deut. 3/11) personnage qui vraisemblablement ne doit son existence qu'à la présence en Transjordanie de monuments mégalithiques qui faisaint sur les Israélites nomades une puissante impression.

La thèse de Vernes a reçu an cours des dernières années une éclatante confirmation par le résultat des fouilles[9] d'Ay (Et Tell), cité dont le livre de Josué raconte avec des détails précis la conquête. Or, les fouilles faites sur ce site ont révélé que la ville avait été détruite en l'an 2000 et n'avait pas été rebâtie avant le IX^e^ siècle. Il n'est donc pas possible de considérer le récit du livre de Josué comme autre chose que comme une explication du nom de Ha Ay, c'est-à-dire la ruine. Lorsque les armées de Josué se présentèrent devant la ville, elles se trouvèrent en présence d'un amas de ruines, mais cette destruction, le sentiment national leur commandait de se l'attribuer à elles-mêmes, d'où le récit actuel.

Il y a dans la thèse de Vernes, malgré quelques exagérations des éléments à retenir ; mais, alors qu'il voyait dans la mise en relief des particularités locales un indice en faveur de la composition postexilique de la plupart des livres historiques, nous y trouvons une preuve en faveur de leur haute antiquité, puisque les monuments et les accidents géographiques étaient bien antérieurs à toute tradition historique.

D) L'HISTOIRE ET LES COURS ROYALES

Les cours royales ont de tout temps été des lieux propices à l'activité littéraire ; aussi convient-il de faire dans le développement de l'historiographie israélite une place assez large aux cours de Jérusalem et de Samarie. Nous savons en particulier que parmi les hauts fonctionnaires de David et de Salomon se trouvaient deux personnages dont le titre suggère à première vue une relation avec l'historiographie, le *sopher* et le *mazkir*

Voici les textes :

---

9. Lods : *Les fouilles d'Ay et l'époque de l'entrée des Israélites en Palestine* (Mélanges Franz Cumont II, p. 847 ss.). Cf. sur le même sujet un article du P. Vincent (*R. B.*, 1937, p. 231 ss.).

a) II Sam. 8/15 dans la liste des fonctionnaires de David : Yehoshaphat ben Achiloud mazkir Sherayah sopher.

b) II Sam. 20/23-26 (répétition de la liste) Yéhoshaphat ben Achiloud hamazkir ou Sheya sopher.

c) I Chron. 18/14-17 Yehoshaphat ben Achiloud mazkir we Shawsha sopher.

d) I Rois 4/1-6 (liste des fonctionnaires de Salomon) Elihoreph wa Achyah bene Shisha sopherim, Yehoshaphat ben Achiloud hamazkir.

De cette énumération on peut tirer la conclusion que le *sopher* et le *mazkir* étaient des personnages très importants, égaux en dignité au chef d'armée et aux sacrificateurs. Leurs fonctions se transmettaient de père en fils. Il est cependant très difficile, voire même impossible, de définir exactement ces deux fonctions.

D'après II Rois 12/10 et 22/3 on pourrait supposer que le *sopher* était plus étroitement attaché à la personne du roi que le *mazkir ;* ses attributions étaient d'ordre financier, il avait à ramasser et compter l'argent versé dans le tronc du Temple ; dans II Rois 18/18, 37 le *sopher* et le *mazkir* font office de ministres plénipotentiaires chargés de négocier au nom du roi avec les émissaires du roi d'Assyrie ; dans tous ces passages, le *sopher* est mentionné avant le *mazkir*, tandis que dans les listes de fonctionnaires *a*) *b*) *c*) c'est ce dernier qui est nommé en premier lieu. Il est donc impossible de se prononcer avec certitude sur leur degré de préséance. Il semble bien établi cependant que le mazkir était autre chose qu'un historiographe ou un archiviste ; il faut entendre son nom de façon littérale « celui qui rappelle à la mémoire » ; ses fonctions se rapprocheraient le plus de celles d'un grand vizir chargé de rappeler au roi les affaires importantes du règne et placé, comme tel, à un rang très important dans la hiérarchie d'état.

Il est intéressant de remarquer qu'à l'époque de Salomon il y avait deux *sopherim* et un seul *mazkir*, ce qui pourrait être un indice en faveur de la supériorité de cette dernière fonction.

C'est vraisemblablement en Egypte qu'il faut chercher le modèle dont David s'est inspiré pour le choix de ses ministres. Déjà au temps de Ramsès IX, donc 150 ans avant David, nous trouvons en Egypte les deux fonctions de grand vizir et de secrétaire royal ; d'ailleurs plusieurs des fonctionnaires portent des noms qui ne sont explicables que par l'égyptien, en particulier le

nom du personnage qui, selon les textes, s'appelle Seraya, Sheya ou Shisha, ainsi que Elihoreph et Shebna [10].

Les termes de *sopher* et de *mazkir* ne prouvent donc rien en faveur de l'existence d'un annaliste officiel à la cour de David et de Salomon, mais l'existence d'un annaliste ainsi que des annales est fort probable, quoique les livres des Chroniques des rois d'Israël et de Juda, qu'on a coutume de considérer comme tels, ne se bornaient pas au style de la nomenclature et de la statistique. Comme exemples typiques de l'histoire à forme annalistique, nous citerons les passages suivants :

II Sam. 3/2-5 noms des fils de David nés à Hébron.

II Sam. 5/14-16 noms des fils de Davdi nés à Jérusalem.

II Sam 8/16-18 noms des hauts fonctionnaires de David.

II Sam. 20/23-26 noms des hauts fonctionnaires de David.

II Sam. 21/16-22 guerre contre les Philistins.

2 Sam. 23/8-39 noms et principaux faits des vaillants hommes de David.

Il est permis de se demander si en Israël les rois n'avaient pas la coutume universellement répandue dans le monde oriental, de consigner sur des stèles leurs faits de guerre ou leurs constructions. Sans doute les rois de Palestine n'avaient-ils pas à relater des exploits aussi glorieux que les souverains assyriens ; cependant, le fait qu'Israël et Juda étaient de petits royaumes ne saurait être un argument suffisant contre l'existence d'un pareil usage ; la stèle de Mésa qui date du IX^e^ siècle, prouve en tous les cas, qu'il était pratiqué par le petit royaume voisin de Moab. Malheureusement, aucun de ces monuments épigraphiques n'est parvenu jusqu'à nous à part l'inscription de Siloé qui n'est précisément pas un document de l'histoire officielle. Certains textes nous autorisent d'ailleurs à admettre en Israël la construction de pareils monuments commémoratifs.

I Sam. 15/12 il est dit de Saül qui vient de remporter une victoire sur les Amalécites, qu'il s'érigea un monument massib lo yad. 2 Sam. 8/3 : « David battit Hadadézer ben Rechob roi de Tsoba au moment où il (David) allait poser son yad sur l'Euphrate ».

---

10. Cf. DE VAUX : *Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon* (R. B. 1939, p. 394).

Il est donc assez naturel de supposer que Abimélek, Saül, David et d'autres aient consacré le souvenir de leurs victoires par des stèles qui devaient en assurer la conservation.

Il n'est pas sans intérêt de rappeler ici très sommairement l'historiographie annalistique telle qu'elle était pratiquée sur une très grande échelle par les Assyro-Babyloniens [11]. Les Assyriens ont été dans ce domaine, comme dans tout ce qui concerne leur activité littéraire, les tributaires des Suméro-Akkadiens. Les patésis de Sumer et d'Akkad aimaient commémorer aussi bien leurs constructions que leurs faits de guerre ; leurs textes comprenaient normalement quatre parties ; ils débutaient par une sorte d'hymne, puis venait un paragraphe rappelant la vocation du roi par le dieu, c'était ensuite le récit des faits proprement dits, enfin l'inscription se terminait par une prière. Les inscriptions royales assyriennes dont nous avons des spécimens fort nombreux à partir du XIV^e^ siècle, étaient rédigées dans un style stéréotypé, et avaient à peu près la teneur suivante :

a) Eloge du roi, généralement précédé d'une invocation aux dieux, auxquels l'inscription est dédiée.

Exemple : Assarhadon le grand roi, le gouverneur de Babylone, le roi des quatre régions, le chéri des dieux, l'élu de Nabou, d'Ishtar de Ninive et d'Ishtar d'Arbèles c'est moi. Sur les ordres d'Assour de Shamash, d'Enfil et de Nabou mon père, celui qui m'a engendré, m'a élevé.

b) Suit l'énumération des actions du roi, faits de guerre, et constructions.

c) Demande de bénédiction pour ceux qui respecteront l'inscription et de malédiction sur ceux qui tenteront d'y changer quoi que ce soit.

Exemple (stèle de Bel Harran bel usur vers 727) : « N'efface pas l'écriture et les dieux dont le nom écrit est gravé sur la stèle. Dans le choc de la mêlée et de la bataille, à l'approche du jugement, au contact de Girra, dieu de la mort, quand tes mains s'élèveront, ils écouteront ta prière, t'accourront en aide. Pour celui qui changera mon inscription et mon nom, Assour, Sha-

---

11. Sur l'historiographie chez les Assyrs-Babyloniens nous avons consulté les ouvrages de Dhorme : « La littérature assyro-babylonienne », qui donne un bon résumé, et de Olmstead : « Assyrian historiography », ainsi que de nombreux textes.

mash, Mardouk, Adad, ô grands dieux, qu'il n'y ait point, non, qu'il n'y ait point de pitié jusqu'à l'anéantissement ».

Le style de ces inscriptions est celui de l'énumération, rarement celui de la narration ; en voici un exemple entre mille : il s'agit de la campagne contre Damas telle qu'elle est rapportée sur l'obélisque de Salmanasar III : « Dans la 18e année de mon règne, je traversai l'Euphrate pour la 16e fois. Hazael de Damas se confia en la masse de ses troupes et les fit lever en grand nombre. Le Sanirou (il s'agit de l'Hermon), un sommet en face du Liban, il choisit pour forteresse. Je combattis contre lui, je lui infligeai une défaite. 6.000 de ses guerriers je renversai par les armes, 1.121 chars, 470 chevaux avec son camp je pris. Pour sauver sa vie il prit la fuite. Je le poursuivis ; dans Damas, sa résidence, je l'enfermai. Ses jardins j'abattis. Je m'avançai jusque vers les monts du Hauran. Ses villes sans nombre je détruisis, dévastai, brûlai. Je fis un butin innombrable. Jusqu'à la montagne de Ba'li rasi, le promontoire, je m'avançai, j'y érigeai une image de ma royauté. A ce moment je reçus le tribut des Tyriens, Sidoniens et de Yaoua de Bit Houmri (Yaoua = Jéhu) ». Le même style se retrouve à peu de chose près aux frontières même d'Israël dans l'inscription de Mésa roi de Moab : « Je suis Mesa, fils de Komosh, roi de Moab, le Dibonite. Mon père a régné sur Moab 30 ans et moi j'ai régné après mon père. Et j'ai fait ce bamah à Kamosh de Qorehoh en signe de salut, parce qu'il m'a fait triompher de tous mes ennemis ».

Certaines inscriptions assyriennes sont moins sèches ; il semble que le chroniqueur se dépouille parfois de sa rigidité pour faire place au conteur qui sommeille en lui ; cela est particulièrement sensible dans les annales de Sennachérib et d'Assourbanipal ; la monotonie de l'énumération y est de temps en temps coupée par une image évocatrice. Sennachérib, relatant sa campagne contre Ezéchias dit de ce dernier : « Lui-même, comme un oiseau dans sa cage, au milieu de Jérusalem, la ville de sa royauté, fut enfermé ». Assourbanipal parlant du pharaon auquel il a fait grâce après l'avoir vaincu dit : « A Nécho je fis grâce et le laissai en vie. Je fis des conditions plus larges qu'auparavant et je fis alliance avec lui. Je le revêtis d'un habit bariolé et lui mis une chaîne d'or, insigne de sa royauté, je passai des anneaux d'or à ses doigts, sur un poignard de fer orné d'or j'écrivis mon nom et je le lui donnai. Je lui fis cadeau de chars, de chevaux, de

mulets pour la chevauchée de sa seigneurie ». Un peu plus loin sur le même cylindre, à propos de la campagne contre Baal, roi de Tyr, qui habite au milieu de la mer, nous lisons ce trait pittoresque : « Yadimilki, son fils, qui n'avait jamais traversé la mer, il le fit amener pour qu'il soit mon serviteur ». Sargon, parlant dans sa relation de la huitième campagne de quelque peuple soumis, dit : « Quant à eux, comme une fourmi en détresse, ils se frayèrent des chemins difficiles ». Parfois aussi c'est le récit d'un songe qui vient agréablement rompre la monotonie, tel le songe de Gygès, roi de Lydie, au cours duquel il reçut l'ordre de saisir les pieds d'Assourbanipal.

L'énumération se fait dans les inscriptions mésopotamiennes de deux façons :

a) Au moyen de participes et de propositions relatives ; le préambule du Code de Hammourabi est typique à cet égard : « Lorsque le grand dieu Anou, le roi des Announaki, Enlil le seigneur du ciel et de la terre, qui fixe les destinées du pays, eurent accordé à Mardouk, le fils premier-né d'Ea, la domination sur tous les hommes l'élevant parmi les Igigi, lorsqu'ils prononcèrent le nom sublime de Babylone, le rendirent très puissant, dans toutes les parties du monde, pour y créer une royauté éternelle, dont les fondements seraient solides comme le ciel et la terre, alors me donnèrent à moi, Hammourabi, au grand seigneur, à l'adorateur des dieux, pour établir une législation dans le pays, pour anéantir le méchant et l'inique, afin que le fort ne fasse pas de mal au faible, afin que j'apparaisse aux hommes comme Shamash et que j'illumine le pays, procurant aux hommes le bien-être, Anou et Enlil mon nom.

b) Au moyen de propositions principales juxtaposées. Voici un extrait de la huitième campagne de Sargon. « Je fis de son armée un immense carnage ; les cadavres de ses guerriers, comme du malt, j'étalai, j'en remplis les ravins des montagnes. Leur sang dans les gouffres et les précipices, comme un fleuve, je fis couler. Ses combattants, soutien de son armée, ceux qui portent l'arc ou la lance à ses pieds, comme des agneaux je les égorgeai, etc...

On est étonné que des exploits si variés dans le domaine des campagnes militaires, des chasses et des constructions n'aient abouti au point de vue littéraire qu'à des résutats aussi maigres. La richesse de l'histoire eut dû conduire à la narration ou même

à l'épopée ; quel magnifique thème épique eussent fourni les campagnes d'Assourbanipal ! Si les Assyro-Babyloniens n'ont pas dépassé le stade de l'annalistique, la raison doit en être cherchée dans le fait que tout, dans ces inscriptions, se rapporte à la personne du roi. C'est lui le seul acteur ; ses collaborateurs immédiats, ses généraux, qui ont souvent dû être les véritables héros de la victoire, sont laissés dans l'ombre la plus complète et, s'ils sont mentionnés, cette mention reste anonyme. Le roi parle à la première personne, alors que ce n'est ni lui qui a gravé l'inscription, ni lui qui a accompli tous les actes qu'il s'attribue. Ces textes sont une éloquente attestation du despotisme totalitaire que les prophètes ont flétri en termes cinglants [12], despotisme par lequel ces rois ne terrorisaient pas seulement les peuples étrangers, mais leurs propres sujets, étouffant chez eux toute pensée et toute création personnelles.

A qui s'adressaient ces inscriptions ? Les destinataires étaient multiples, aussi ne sont-ils en général pas mentionnés ; c'étaient les successeurs des rois qui devaient prendre modèle sur leurs glorieux ancêtres ; c'étaient aussi tous les sujets qui, par la lecture des hauts faits de leur souverain, devaient être maintenus dans une crainte salutaire, mais ces inscriptions s'adressaient surtout aux dieux ; en effet pour la mentalité orientale les rois étaient plus proches de la sphère divine que du monde des hommes ; ils rappellent aux dieux les liens de parenté qui les unissent à eux ; les guerres qu'ils entreprennent sont toujours présentées comme des croisades, les constructions qu'ils effectuent sont des œuvres pies. Dans ce but on plaçait stèles et cylindres dans un endroit où ils étaient accessibles à la divinité, soit comme pierres de fondation, soit comme monument dressé dans le temple « devant » la divinité. La relation de la 8e campagne de Sargon II est présentée tout entière sous la forme d'une lettre adressée au dieu Assour. Il était par conséquent important que les inscriptions commencent et finissent toujours par une prière. De ces constatations nous pouvons dégager quelquees conclusions générales quant au genre historique des Assyro-Babyloniens.

---

12. Les historiographes royaux n'étaient cependant pas de simples copistes, mais faisaient parfois preuve d'initiative ; c'est ainsi que pour plusieurs inscriptions nous avons des recensions différentes parfois assez indépendantes les unes des autres (Cf. R. Tournay, Inscription d'Assournasirapal III, dans *Vivre et Penser*, 2e série, p. 345).

a) Les récits ont une forme stéréotypée et se détachent sur un canevas identique de Tiglat Pileser à Assourbanipal ; *b*) l'absence totale d'impartialité : on ne met par écrit que ce qui contribue à la gloire du souverain ; *c*) absence totale de critique des sources : on ne peut pas appliquer à ces inscriptions le principe fondamental de la critique moderne en vertu duquel il faut prendre pour base de l'étude d'un ouvrage la dernière édition publiée du vivant de l'auteur ; en Assyrie le récit le plus fidèle est celui qui est chronologiquement le plus proche des faits. Avec le recul des années, les scribes enflent sans aucune mesure les victoires des rois, décuplant, centuplant même le nombre des prisonniers capturés et des villes détruites ; *d*) le but visé est essentiellement religieux : on n'écrit pas par souci de la vérité historique, mais pour s'acquérir des faveurs divines ; *e*) l'ordre géographique prime l'ordre chronologique.

Néanmoins, grâce à l'abondance des inscriptions et grâce aux détails d'ordre géographique et archéologique que les scribes ont pris soin de noter, ces annales permettent de retracer, de façon assez complète, une civilisation qui réussit pendant plusieurs siècles à faire graviter dans son orbite l'ensemble du monde oriental.

En Egypte, les documents officiels sont moins abondants qu'en Assyro-Babylonie. Cependant, dès l'ancien Empire, il y a eu des annales officielles ; elles nous ont été conservées sur une stèle en diorite dite Pierre de Palerme qui porte sur ses deux faces un résumé très succinct de l'histoire égyptienne depuis les rois pré-dynastiques jusqu'au milieu de la 5^{e} dynastie. En voici un extrait.

« ...pour la 3^{e} dynastie du roi Snéfrou... anno x=2 : construction de 100 coudées de barques en bois *mret* de 60 barques « *saze* » du roi. Destruction du pays des nègres. Apport de 7.000 prisonniers vivants et de 200.000 têtes de bétail grands et petits ».

Les annales gravées sur les murs du Temple d'Amon à Karnak sont des extraits des journaux de guerre rédigés pendant les campagnes ; comme elles sont principalement destinées à la glorification d'Amon, la place la plus importante y est occupée par l'énumération du butin votif. Le style est dans l'ensemble plus vivant que celui des annales assyriennes ; ce n'est pas toujours le même personnage qui parle. Les inscriptions funéraires que

certains grands personnages se faisaient graver dans leur tombeau constituent un autre genre d'historiographie permettant une variété inconnue en Mésopotamie. Mentionnons par exemple l'inscription funéraire d'Amen-em-heb, officier de Thoutmès III, qui rend compte des campagnes d'Asie auxquelles il a participé. En Assyrie la crainte du roi était trop forte pour qu'un de ses sujets, si haut placé fût-il, eût osé vanter ainsi ses propres exploits. Il est vrai que l'officier ne manque pas d'insister sur sa subordination et d'énumérer tous les cadeaux dont son souverain l'avait gratifié [13].

E) LES CERCLES PROPHETIQUES

Dès le moment où les prophètes apparaissent, ils prennent une part active à la vie de la nation. Les plus anciens prophètes au temps de Saül vivaient en confréries ; bien que les manifestations auxquelles ils se livraient fussent surtout d'ordre extatique, il ne faudrait pas en conclure que c'était là leur seul genre d'activité. Nous savons que les prophètes participaient à la politique où ils se faisaient les champions du nationalisme le plus intransigeant. A l'époque de Samuel les confréries ou écoles étaient groupées autour des centres de Rama et de Guilgal. Le nom de Nayoth que certains considéraient comme nom de lieu est plus probablement un substantif signifiant « les demeures ». D'après une tradition rapportée I Sam. 19/18 Samuel se trouvait lui-même à la tête d'une de ces confréries. Le manque de renseignements sur ces écoles de prophètes a donné naissance aux hypothèses les plus diverses et les plus aventureuses. Saint Jérôme y voit les premières traces de cénobitisme, les rabbins affirment que c'étaient des bate hamidrash mais dans les deux cas, il s'agit de la projection dans le passé d'une institution contemporaine. Les philosophes déistes du XVIII[e] siècle y voient

13. Il faut faire une place à part à certains textes hittites, en particulier à celui où le roi Hattousil raconte son avènement au trône. Le ton n'est pas celui de la sèche énumération ; le roi ne parle pas uniquement pour se glorifier, il ne cache pas ses faiblesses ; il a eu une enfance maladive ; il a subi la rivalité de son neveu qu'il considère comme une épreuve envoyée par Ishtar. Ce texte rappelle celui de la succession au trône de David (II Samuel 10-20). (Cf. Hethitische, Texte hggb. v. Goetze dans « Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 1925).

leurs ancêtres spirituels, car les membres de ces confréries étaient les adorateurs de Yahveh éclairés et instruits, alors que la masse était formée par l'obscurantisme des prêtres.

Vitringa définit ces écoles comme des séminaires où les « candidati theologiæ » étaient formés sous la direction d'un docteur.

Nous retrouvons les confréries de prophètes sous le règne d'Achab ; entre le temps de Samuel et celui d'Achab ils s'étaient dépouillés de leurs excentricités et étaient devenus de sens plus rassis. Les prophètes étaient mariés (II Rois 4/1), ils mangeaient en commun (II Rois 4/38-44). Ils obéissaient à des chefs qu'ils appelaient seigneur ou père (II Rois 2/3, 6/5). Le maître jouissait d'un prestige considérable, on se prosternait devant lui (II Rois 2/15). Les membres de ces confréries se recrutaient en général parmi les gens de basse condition, ce qui n'empêcha pas les gens fortunés comme Elisée d'y entrer. Le genre de vie était simple ; à part le chef qui se déplaçait souvent ils ne pratiquaient pas la vie nomade ; ils habitaient dans des huttes en bois qu'ils construisaient eux-mêmes (II Rois 6/1). A l'époque d'Achab leurs centres étaient le Carmel, Béthel, Guilgal, et la vallée du Jourdain.

Peut-on supposer que ces prophètes aient exercé une activité littéraire ? Nous savons qu'ils chantaient, or le contenu de ces chants devait en grande partie être formé par les souvenirs du passé, tels qu'ils étaient consignés dans le Sepher milchamoth Yahveh et le Sepher hayashar. Certains critiques admettent une véritable activité littéraire ; selon eux, les prêtres se seraient occupés des questions rituelles et juridiques et les prophètes auraient été les prédicateurs et les historiographes ; ces deux dernières fonctions ne sont pas exclusives l'une de l'autre ; à l'heure actuelle les Dominicains se consacrent à la fois à des travaux d'érudition et à l'apostolat. Mais à cette thèse on peut objecter que l'horizon des prophètes était trop borné pour qu'ils aient pu produire une œuvre littéraire ou historique de quelque envergure. Ces moines, qui vivaient en dehors du monde réel avec la multiplicité de ses manifestations, se bornaient à raconter les faits et gestes de leurs maîtres. Au livre des Rois (II Rois 8/5) nous voyons comment le serviteur d'Elisée est en train de raconter au roi les actions accomplies par son maître, et c'est à cela que devait se borner toute leur activité littéraire. D'ailleurs, même cette tâche si restreinte n'était pas aisée. Les grands pro-

phètes étaient des natures exceptionnelles qui exerçaient sur leurs disciples une véritable fascination, aussi lorsqu'il s'agissait pour ces derniers de décrire la réalité de ces prophètes, ils se trouvaient embarrassés, parce que l'élément irrationnel, qui était la cause de cette fascination, se rebellait à la description. Si l'apparition des prophètes ne favorisa guère le développement de l'historiographie, elle fut par contre un moment favorable pour l'éclosion de légendes. Les légendes des prophètes ne sont pas un moyen pour suppléer au manque d'information, mais un procédé littéraire pour exprimer sous une forme intelligible les impressions de grandeur et de force qui se dégageaient de ces personnalités uniques. Les légendes travaillent sur des données de l'histoire et si, à bien des égards, elles déforment cette dernière, elles mettent par ailleurs mieux en relief les « moments historiques », le dynamisme des grandes personnalités qui ont influencé davantage le cours de l'histoire que les événements dits historiques.

F) LES ESSAIS D'HISTOIRE SAVANTE

Il faut ranger dans la catégorie de l'histoire savante les nombreuses données généalogiques qui, quoique surtout abondantes aux temps postexiliques, n'en existaient pas moins déjà à une époque plus ancienne. En Israël on peut vraiment parler d'arbres généalogiques, car de même que les branches n'ont leur existence que par rapport à la racine et au tronc, les individus ne vivent qu'en relation avec leur famille. Un homme sans généalogie se situe soit au dessous — par exemple les aventuriers comme Jephté — soit au dessus — par exemple Melkisedeq — du commun des mortels. Les généalogies de l'Ancien Testament sont de deux sortes : il faut distinguer entre celles qui rapportent les données réelles, et celles qui sont de pures constructions de l'esprit en vue de l'affirmation d'une thèse ou de la légitimation d'un droit. Le Yahviste, a qui le titre de conteur convient mieux que celui d'historien, émaille son récit de tableaux généalogiques qu'il emprunte à la tradition et probablement à une tradition écrite, car nous y trouvons la mention de personnages qui ne paraissent pas une seule fois au cours du récit, tels que Na'ama et Yiska (Gen. 4, 22, 11/29). La plupart du temps l'origine de ces tableaux généalogiques était d'ordre tout à fait pra-

tique ; il s'agissait de dresser la liste des familles habitant un certain lieu et aptes à certaines fonctions ; de pareilles listes ont dû être fabriquées du temps de David lors de son fameux recensement (II Sam. 24) ; certaines expressions bibliques semblent tirer leur origine de registres généalogiques, le livre de Yahveh (Ex. 32/32, Ps. 139/16), le livre de vie (Ps. 69/28, Es. 4/3), les registres de la maison d'Israël (Jér. 22/30, Ezéch 13/9). Les données historiquement les plus solides sont fournies par les généalogies brèves ; plus une généalogie rassemble de noms, plus elle risque de contenir une large part d'éléments artificiels. L'on sait que les généalogies des premiers patriarches ne sont qu'un décalque de la liste légendaire des rois antédiluviens à Babylone.

C'est toujours la famille qui en forme le centre : toute histoire tribale et nationale a pour origine un ancêtre. Le livre des Chroniques qui présente l'ensemble généalogique le plus considérable (I Chron. 1-9) fait ressortir à propos de chaque tribu l'influence prépondérante d'une famille ; dans la tribu de Juda, c'est la famille de Hetsron, fils de Perets, qui éclipse toutes les autres ; dans la tribu de Lévi c'est celle des Kehatites. Il faut aussi tenir compte du fait signalé jadis par Palgrave et Wellhausen [14] que les souvenirs familiaux se transmettaient plus aisément dans les milieux nomades que dans les tribus passées à l'état sédentaire, établies dans des villes et qui de ce fait avaient beaucoup perdu de leur cohésion ; c'est ainsi sans doute qu'il faut s'expliquer que la généalogie e Caleb (I Chron. 2/18 ss, 42 ss.) soit rapportée sous une forme plus fragmentaire que celle du clan numériquement moins important de Yerachméel (I Chron. 2/25-41).

Les listes généalogiques prirent surtout de l'importance à partir de la restauration post-exilique, lorsqu'il devint nécessaire de distinguer les Juifs purs de ceux qui s'étaient alliés avec des étrangers ; il arriva que certaines familles furent exclues des fonctions sacerdotales, parce qu'elles étaient dans l'impossibilité de produire des registres généalogiques (Esdr. 2/59-63 ; Néh. 7/63-66). Tous les essais d'histoire savante se ramènent à la généalogie ; le chapitre 10 de la Genèse, qui est une tentative de synthèse unique dans l'antiquité, envisage les peuples de la terre sous la forme d'un vaste arbre généalogique issu d'un ancêtre

---

14. Palgrave : *Central Arabia I*, p. 35, Wellhausen : De gentibus et familiis Judaeis quae in libris Chronicorum numerantur, 1870.

commun [15]. Le Code Sacerdotal fait des généalogies la charpente de son récit. Les Juifs se sont toujours considérés comme une grande famille, Dieu est le « Dieu des pères » [16], si bien qu'ils appliquèrent le schéma familial même à des communautés qui avaient une origine différente que le lien du sang, comme c'était peut-être le cas pour la tribu de Lévi.

Il y a là un trait dont nous ne trouvons pas de pendant chez les autres peuples de l'Orient et qui a de tous temps été, et restera toujours une des causes de la puissance et de la pérennité du judaïsme.

---

15. Au point de vue de la forme des généalogies on procédait en descendant Gen. 5 ; Ruth 4/18-25 ou en remontant I Chron. 6/33-43 ; Esdras 7/2-8. Il est intéressant de remarquer que la généalogie de Jésus est donnée sous les deux formes (Matthieu et Luc).

16. Si la thèse de Alt (Der Gott der Väter) est exacte concernant l'existence chez les Israélites avant Moïse d'une religion fondée sur le lien de parenté du dieu et d'un personnage, ce serait un signe de plus en faveur de l'intérêt considérable attaché en Israël aux questions généalogiques.

DEUXIEME PARTIE

Etudes des Récits

I. — LES RECITS DE L'AGE HEROIQUE

A) LES HISTOIRES DES JUGES

Le livre des Juges dans sa partie centrale (2/6-16/31) a été écrit après la réforme deutéronomique ; le rédacteur a dressé comme en frontispice de son ouvrage un exposé de sa conception de l'histoire (2/10-23). Cependant une lecture même superficielle du livre révèle que les histoires des Juges sont souvent très éloignées de l'esprit deutéronomique et trahissent un point de vue moins exclusif ; ainsi il est dit (8/27) que Gédéon fit un éphod, qui consistait en une représentation visible de Yahveh ; c'était là aux yeux du Deutéronomiste un acte d'idolâtrie mais à l'époque ancienne c'était une forme de culte parfaitement légitime. La loi deutéronomique réprouvait les sacrifices d'enfants ; or, le livre des Juges raconte comme une action particulièrement méritoire le sacrifice de la fille de Jephté. Si donc de pareils faits sont néanmoins relatés, c'est qu'ils étaient fournis par la tradition et probablement déjà par une tradition écrite et que le rédacteur fut obligé d'accepter, bien qu'elles en fussent en contradiction avec son schéma théologique.

Nous pouvons donc parler avec assez de certitude d'un livre des Juges prédeutéronomique ; lorsque le Deutéronome parut, les récits de ce livre étaient parvenus à un tel degré de fixité qu'il était impossible de les adapter à l'esprit nouveau. Il y avait cependant certains récits qui allaient trop manifestement à l'encontre du schéma deutéronomiste, tels celui de la royauté d'Abimelek (Juges 9) et celui des amours de Samson et de Dalila (Ju-

ges 16) et qui, faute de pouvoir être remaniés, furent purement et simplement supprimés.

Cependant, à l'intérieur même de ce livre prédeutéronomique, se trouvent des traditions divergentes ; nous possédons deux versions de la victoire de Baraq qui ne sont pas seulement distinctes au point de vue formel, l'une étant en poésie, l'autre en prose, mais qui présentent des divergences assez notables quant à la nature et à la marche des événements. De même l'histoire de Gédéon semble connaître deux versions, l'une racontant la lutte de Gédéon contre les Madianites, l'autre le présentant comme le vengeur de ses frères. Nous ne pensons pas que ces diverses traditions soient la continuation des écoles yahviste et élohiste [1] qui, à notre avis, ne se prolongeaient pas au-delà de l'Hexateuque, mais des relations qui circulaient primitivement dans la tradition orale et qui jouissaient à ce stade déjà d'une autorité égale.

Il ne faudrait d'ailleurs nullement s'étonner de ce manque d'une tradition unique sur l'époque des Juges. Les souvenirs que les Israélites pouvaient avoir de cette époque n'étaient pas identiques pour tous et variaient selon les régions ; en ce temps les Israélites ne formaient pas encore un peuple bien uni, mais une agglomération de tribus, dont chacune avait son histoire et ses traditions. Les différents « juges », que le livre dans sa forme actuelle présente comme se succédant dans le temps et dominant sur tout Israël, étaient en réalité des héros [2] locaux dont le pouvoir n'excédait guère les frontières de leur propre tribu. Sur six de ces personnages nous avons des récits un peu détaillés : Ehoud, Baraq (Déborah), Gédéon, Abimelek, Jephté et Samson.

Ehoud. — Le récit est ancien ; la langue en est concise, le ton populaire et vivant ; on sent en le lisant que les choses ont

1. Notre position n'est adoptée que par une minorité de critiques. Des travaux récents comme celui de Hölscher (*Die Anfänge der hebr Geschichtsschreibung*) s'en tiennent à la thèse de Budde, selon qui les sources J et E embrassent l'ensemble des livres historiques ; à cette vue unilatérale qui méconnaît la multiplicité des écoles et des traditions nous préférons celle qui a été formulée par Kittel, il y a 50 ans (*Th. St Kr.*, 1892, p. 44) selon qui J et E n'ont écrit que les antécédents des récits déjà rédigés de leur temps, c.-à-d. l'histoire des origines jusqu'à la conquête.

2. Le terme de héros est ambigu, car il désigne en Grèce des personnages mythologiques. Les héros de l'Ancien Testament sont des personnages réels qui se sont signalés par leur intelligence et leur force ; il n'y a aucune raison sérieuse de suspecter leur historicité.

bien dû se passer ainsi. Ehoud appartient à la tribu de Benjamin et, trait amusant, mais qu'il n'y a nulle raison sérieuse de suspecter comme une invention du narrateur, ce « fils de la droite » était gaucher ! Le territoire de la tribu de Benjamin était contigu à celui de Moab, et les Moabites avaient même franchi le Jourdan, conquis la ville de Jéricho et soumis Benjamin au tribut. Le récit qui nous est rapporté n'est qu'un épisode de la lutte entre Benjamenites et Moabites ; le narrateur n'a pas pour but de raconter l'histoire de ces relations, mais, visant à divertir plus qu'à instruire, il raconte avec des détails tragi-comiques, le meurtre du roi de Moab par son héros national. La plupart des commentateurs relèvent dans ce récit certaines incohérences qui sont pour eux une marque de pluralité de sources ; ils notent en particulier la contradiction entre les versets 19 et 20 du chapitre 3. D'après le verset 20 Ehoud est introduit auprès du roi, alors que d'après le verset 19 il semble déjà être en sa présence ; mais la contradiction n'est qu'apparente et s'explique aisément, si l'on suppose, comme il est vraisemblable pour tous ces antiques récits, que ces histoires étaient racontées avant d'être écrites et qu'elles n'étaient écrites que pour pouvoir être mieux racontées. L'ensemble du récit doit être historique ; tout au plus convient-il de mettre au compte du rédacteur la mention des 10 000 hommes (v. 29), ce chiffre désignant simplement une grande quantité (cf. Juges 1/4) [3].

Baraq-Deborah. — De cet épisode nous avons deux récits qui présentent entre eux des divergences telles qu'il est impossible de reconnaître une dépendance de l'un à l'égard de l'autre Bien qu'il faille accorder la préférence au chant dont la forme rythmée résistait mieux à l'altération, il ne faudrait pas sous-estimer la valeur du récit en prose qui ajoute certains détails inconnus du poème ; c'est ainsi que nous apprenons que Déborah était mariée, que son mari s'appelait Lapidoth, qu'elle était prophétesse et rendait ses oracles sous un palmier. Ce qui est intéressant dans ce récit c'est la glorification de la femme, fait unique dans l'ancien Orient. Tout le récit vise à montrer l'héroïsme de la femme. Yahveh agit sur Baraq par l'intermédiaire de Déborah, une fois

3. D'après Auerbach (*Z A W*, 1933, p. 47) la ville des palmiers dont il est question dans le récit ne serait pas Jéricho, mais Tamar, à la limite sud de Juda.

appelé, il ne veut pas marcher sans elle, Sisera enfin sera tué par une femme. Remarquons que la coalition dirigée par Baraq et Déborah, bien qu'ayant plus d'ampleur que le mouvement de libération déclanché par Ehoud, n'en resta pas moins limitée aux tribus du Nord, en particulier celles de Nephtali et d'Issachar, et que les tribus du Sud ne sont pas mentionnées.

Gédéon-Abimélek. — Il y a dans l'histoire de Gédéon de nombreux doublets. Presque tous les événements sont racontés deux fois, l'érection de l'autel d'Ophra, le signe de la présence divine, et la victoire sur les Madianites. Cela prouve que le travail rédactionnel s'est exercé sur ce personnage. Pour essayer de retrouver le fonds primitif de son histoire, nous prendrons comme point de départ le chapitre 9 qui est un récit cohérent, racontant l'instauration et l'échec de la royauté tentée à Sichem par Abimélek. Cette histoire d'Abimélek est extraite d'un ensemble plus vaste. Gaal et Zeboul sont supposés être des personnages connus, que le narrateur ne juge pas nécessaire de présenter. Il n'est donc pas impossible que certains extraits de cette histoire d'Abimélek se trouvent dans les chapitres 6 à 8 où ils auraient été réemployés par les rédacteurs de l'histoire de Gédéon. Cette histoire nous l'appellerons « Histoire de Yeroubbaal », c'est ainsi, en effet, que Gédéon est toujours nommé au chapitre 9 (v. 1, 5, 16, 19, 24, 57), ce nom se rencontre également 8/29 et 7/1.

Le vrai nom de Gédéon aurait été Yeroubbaal ; quant au nom de Gédéon il lui aurait été donné en souvenir de ses exploits ; ce nom se rattache en effet à la racine gada, couper, arracher, le récit de 6/25-32 aurait eu pour but de raconter l'origine du nom du héros. L'histoire de Yeroubbaal s'intéressait aux motifs politiques ; c'est une des plus belles pages d'histoire de l'Ancien Testament, elle est proche des événements qu'elle raconte ; la narration se garde de faire intervenir le merveilleux, mais montre la main de Dieu dans la succession des événements et leur mutuel enchaînement. Refusant de prendre parti pour l'un ou l'autre des antagonistes, elle sait reconnaître leurs torts respectifs. Elohim fait retomber sur Abimélek le mal qu'il avait commis en tuant ses frères, Abimélek avait oublié les devoirs primordiaux de la famille ; or un crime contre le sang ne pouvait rester impuni, les Sichémites reçurent dans la destruction de leur ville le juste salaire de leur méchanceté et de leur lâcheté

politique qui les avait poussés à pratiquer la « collaboration » avec les Cananéens. La Providence châtie toujours le mal ; quand Dieu veut châtier, il envoie un « esprit de division » (9/23). Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'à l'aurore de l'épopée et de l'historiographie grecques Homère et Hérodote ont une façon toute semblable de présenter l'intervention de la Providence [4].

L'histoire de Yeroubbaal, dont l'épisode d'Abimélek constitue dans le texte actuel le fait le plus saillant, racontait comment, devant les incursions des pillards madianites, auxquels se joignaient les Amalécites et d'autres fils du désert, un certain Yeroubbal, fils de Joas, avait soulevé les membres de son clan et de sa tribu. La raison principale de son intervention était d'ordre familial ; deux de ses frères avaient été tués par les bandes des envahisseurs et il s'agissait pour lui de venger le sang versé (8/18-21). Les 300 hommes représentent d'ailleurs l'effectif normal d'un clan ; mais son zèle ne se borna pas à cet acte de vengeance, il réussit à grouper autour de sa personne toute la tribu de Manassé, peut-être aussi celles d'Asser et de Nephtali. Son pouvoir s'étendit également à quelques villes de Transjordanie, et jusqu'à l'importante cité de Sichem. Le pouvoir auquel il était arrivé ressemblait de très près au pouvoir royal et, d'après Juges 9, il semble bien que Yeroubbaal ait exercé la royauté ; ni l'éphod ni le harem ne manquaient à sa domination. Cette histoire contient plusieurs précisions géographiques et témoigne d'un historien qui s'intéressait aux faits au moins autant qu'à la personne du héros (7/22, 23 ; 8/3). La rivalité entre Manassé et Ephraïm qui ressort de ce récit, à une couleur très archaïque. Ephraïm défendait jalousement sa prééminence, mais la force était du côté de Manassé. Cette dernière tribu possédait au milieu de son territoire, et non pas seulement à sa périphérie des cités comme Tirtsa et Sichem, qu'elle avait su s'assimiler ; la tribu d'Ephraïm, par contre, n'occupait que les montagnes et n'avait pas pu israélitiser les foyers de culture

4. Hérodote parle de la προνοίη τοῦ θεοῦ (III 108). Tout, dans les événements, est selon lui mené par la volonté divine (Cf. VII 10/5). « La divinité frappe de sa foudre les êtres les plus grands et les empêche de s'épanouir, les petits, au contraire, la laissent indifférente. Les hautes demeures et les arbres élevés sont surtout atteints par ses traits, car le Dieu aime à briser ce qui s'élève. » Ce n'est pas chez lui une conception métaphysique, mais le résultat de l'observation des faits, car Hérodote n'était pas un philosophe, mais un observateur profond et réfléchi.

cananéenne que constituaient les villes. Ephraïm ne voulait pas qu'il fût dit que c'était Manassé, la tribu qui s'était compromise avec les Cananéens en cherchant un modus vivendi avec eux, qui avait à elle seule écarté le danger madianite, aussi accourut-il à la rescousse. Cette situation explique fort bien que le premier essai de royauté, conçu à l'image de ce qui se passait chez les Cananéens, ait surgi dans la tribu de Manassé.

Gédéon se trouvait dans une posture assez embarrassante ; d'une part, il avait remporté une éclatante victoire et était devenu un héros national ; mais d'autre part il appartenait à la tribu la plus canaanisée. La tradition ne pouvait pas retenir à parties égales les deux éléments ; ce fut le premier qui prévalut et qui fut augmenté au détriment du second. Gédéon vainqueur des Madianites, devint en même temps, un héros religieux, adversaire du culte de Baal, et fervent adorateur de Yahveh, un homme doué de signes et de théophanies et adversaire résolu de la royauté. On sauva la personne de Gédéon en la transposant du plan de l'histoire générale dans le cadre étroit d'une chapelle et, lorsque les pélerins vinrent au sanctuaire d'Ophra (Tell Fara), les prêtres leur racontaient l'histoire de cet homme si pauvre, si faible, si hésitant et qui accomplit de si éclatants prodiges. Désormais, l'histoire de Gédéon remplaça celle de Yeroubbaal et c'est sous cette forme hiérologique qu'elle continua à être connue dans la tradition. Il y a vraisemblablement une allusion à Gédéon dans la bénédiction sur Joseph (Gen. 49 22, 26). « Des bénédictions des antiques montagnes, les produits exquis des collines éternelles. Qu'elles viennent sur la tête de Joseph, sur le front du *nazir* de ses frères » et au temps d'Esaïe la délivrance de Gédéon était considérée comme le type de la délivrance que Yahveh opérerait aux temps messianiques (Es. 9/3, 10/26).

Jephté. — L'histoire de Jephté nous transporte dans la région d'au-delà du Jourdain. Les peuples habitant cette région n'avaient qu'un lien assez lâche avec les tribus de l'intérieur du pays ; d'après Josué 22/10 ss. les fils de Ruben, les fils de Gad et la demi-tribu de Manassé y avaient construit un autel dont la grandeur frappait les regards ; le nom de cet autel était peut-être *ed* ou *galaad* que l'étymologie populaire dérivait de *gal* : monceau, tas, et *ed* : témoin. Il y avait donc dans cette région une véritable capitale religieuse avant l'installation définitive des Israé-

lites. Le plus célèbre des héros de cette région majestueuse et sauvage était Jephté (son nom complet était probablement *Yiphtach El*). Le moyen par lequel les récits sur Jephté nous ont été transmis est le culte : il est dit en effet que chaque année, selon une ancienne coutume, on célébrait pendant quatre jours la fille de Jephté (11/40). Grâce à cette fête le souvenir des exploits héroïques de Jephté était conservé et concrétisé dans des poésies, des chants, des processions et des représentations dramatiques.

Les traditions sur Jephté circulaient sous deux formes différentes : d'après une version il fait la guerre aux Ammonites, d'après l'autre aux Moabites ; d'après l'une c'est un aventurier exilé à l'étranger à cause de sa basse extraction, d'après l'autre c'est un noble habitant de Mizpa. Le rédacteur n'a pas réussi à mettre d'accord ces données assez divergentes ; notons d'ailleurs que ces traditions divergentes sont le plus sûr indice en faveur de l'historicité du personnage. Jephté est un héros, un *gibbor* dans tout ce que ce mot a de rude et de barbare : c'était le fils de Galaad et d'une courtisane ; chassé par ses frères, il en est réduit à chercher abri et protection auprès d'une tribu ennemie. Il s'en va dans le désert de Tob, qui n'est autre que le Ledja, cette formation d'origine volcanique du Hauran dont les crevasses ont toujours servi de refuge aux hors la loi. Un jour où Galaad est dangereusement menacé, ses compatriotes se souviennent de lui ; mais Jephté pose ses conditions : s'il réussit à libérer son pays du danger moabite, il demande à être établi *qatsin* sur tout Galaad et bon gré mal gré ses concitoyens sont obligés de céder à ses exigences.

Quant au récit du sacrifice de sa fille, voici comment nous nous représentons la formation de la tradition :

a) Il y avait dans la région galaadite des cultes naturistes où les filles d'Israël, emboîtant le pas aux populations autochtones, célébraient la mort ou plutôt la disparition momentanée de la divinité de la végétation. Ce culte, qui comportait des lamentations rituelles, était confié à des vierges, ce qui s'explique par la nécessité du renouveau de la végétation.

b) On racontait dans cette même région que le héros national Jephté avait, pour assurer le succès de son expédition contre les Moabites, sacrifié sa fille ; en ces temps barbares les sacrifices humains n'avaient rien d'insolite (cf. II Rois 3/27 où le

même fait est rapporté du roi Mesa de Moab). Ce n'est que le Yahvisme qui a trouvé cette coutume choquante et qui l'a atténuée en la présentant comme l'accomplissement d'un vœu.

c) Le sacrifice de la fille par son père avait profondément impressionné les esprits, si bien que cet épisode s'introduisit dans les pratiques annuelles ou saisonnières consacrées à la déesse de la végétation. Le mythe naturiste serait ainsi devenu une légende historique. Nous pouvons invoquer à cet égard le témoignage d'Epiphane[5] disant que de son temps « la fille de Jephté était honorée en Palestine à Sichem sous le nom de Coré, l'équivalent de Perséphoné » ; il semble donc que la tradition sur Jephté n'ait jamais pu se débarrasser entièrement de cet élément mythique.

Par contre, il faut considérer comme solidement historique le récit de la guerre contre les Ephraïmites (Juges 13) ; la pointe humoristique du *schiboleth* est bien dans le ton de la narration qui visait moins à instruire qu'à faire rire ses auditeurs

Samson. — Les récits de Samson sont encore bien plus stylisés que ceux sur Jephté, et les tradition primitives ont été recouvertes par des considérations d'ordre édifiant. Paul Humbert[6] pense que la tradition orale, connaissait déjà quatre types de Samson : *a*) l'homme fort, à la chevelure enchantée ; *b*) l'inspiré de Yahveh, sur qui descend la rouah ; *c*) le nazir consacré à Dieu avant sa naissance ; *d*) le juge sur tout Israël. Samson est, à l'origine, un héros tribal de la tribu de Dan. La situation géographique de cette tribu était assez précaire, et faisait dire à Renan : « Posés sur quelques points forts, situés entre Jérusalem et la mer, les Danites n'étaient guère que campés dans le pays »[7]. Le voisinage immédiat des Philistins les forçait au pillage et à la guerre ; aussi n'est-il pas étonnant que leur héros national porte les traits d'un pillard et d'un guerrier. Samson déchire un lion, il met le feu aux champs de blé des Philistins, il résiste victorieusement aux pièges multiples que lui tendent ses adversaires. L'intelligence était à la hauteur de sa force physique, il savait poser des énigmes si habiles que personne n'était capable de les résoudre, mais ce héros avait un côté faible qui finalement le

5. Adversus haereses III 2, 1055.
6. RHR 1919. T. 79 ; p. 154 : *Les Métamorphoses de Samson.*
7. *Hist. Isr.*, I, p. 315.

perdit, il ne sut pas résister à l'emprise de l'éternel féminin. Tous les récits du cycle de Samson illustrent le thème de la femme fatale qui par sa ruse déjoue la force du héros[8].

La fondation du sanctuaire des Danites

Ce récit, que l'on a coutume de considérer comme un appendice au livre des Juges, est certainement très ancien ; comme il a été en dehors des remaniements deutéronomistes, les surcharges y sont inexistantes, quoique la plupart des critiques y discernent la fusion de deux versions. Le récit primitif n'avait aucun caractère yahviste ; aussi le rédacteur qui l'a incorporé au livre des Juges a-t-il cru nécessaire d'insister par deux fois sur le fait qu'« en ce temps-là il n'y avait point de roi en Israël et que chacun faisait ce qui lui semblait bon » (17/6 ; 18/1). Comme tous les autres récits du livre des Juges, cette histoire a son origine dans les traditions locales des sanctuaires ; il n'a en effet été rapporté que pour raconter la fondation du sanctuaire de Dan aux abords des sources du Jourdain. A cette époque ancienne le culte et la morale étaient deux domaines différents ; ce sanctuaire avait été fondé avec de l'argent volé, mais pour le narrateur, il n'y avait là rien de répréhensible, « au ton donné à cette histoire on reconnaît clairement que les rieurs étaient du côté des voleurs et non du parti volé » (18/23-26)[9].

Ce récit a une valeur historique certaine, car il rapporte un événement des tout premiers temps de l'histoire des Israélites en Palestine, à savoir la migration des Danites depuis le Sud-Ouest vers le Nord. Cette migration a dû se produire à une époque ancienne puisque, d'après le Cantique de Déborah, les Danites résidaient déjà dans le Nord (Juges 5/17) et, comme dans Juges 18 il n'est pas question des Philistins il faut supposer que l'événement eut lieu avant que ces derniers ne se fussent installés sur la côte palestinienne[10].

---

8. Nous ne pensons pas qu'il y ait, pour Samson historicisation d'un mythe, comme le pense M. Lods (*Quelques remarques sur le mythe de Samson*, R. H. Ph., 1924, p. 493), mais que le mythe est venu se greffer sur les données de l'histoire.

9. Lods : *Le rôle de la tradition orale...* (R. H. R., 1923, p. 61).

Les Petits Juges
(3/31 ; 10/1-5 ; 12/8-15)

Ces brèves listes ont leur importance, ne serait-ce qu'à cause du fait que ce sont elles qui ont fourni à l'historiographie le terme de « juge » *sophet*, terme qui n'est employé ni à propos d'Ehoud, ni de Déborah, ni de Gédéon. Ces listes viennent d'une période où l'on se bornait à consigner par l'écriture des documents officiels et principalement des listes de noms (cf. II Sam. 23/24-39 ; Gen. 36/31-39) les chiffres indiqués pour la judicature de chacun de ces personnages n'ont rien d'artificiel ; leurs noms aussi se retrouvent par ailleurs : Tola et Poua sont deux clans de la tribu d'Issacar (Nomb. 26/23 ; I Chron. 7/1-5), Jaïr était un clan de Galaad établi en Manassé, Elon le nom d'un clan de Zabulon, et Abdon celui d'un clan de Benjamin (I Chron. 8/22). Dans aucune de ces notices ne manque la mention du lieu de sépulture ; nous pouvons en conclure que la tradition sur les petits juges s'est perpétuée par la vénération dont étaient entourés leurs tombeaux[11]. Certaines de ces notices ont une forme poétique par exemple celle sur Jaïr (10/3) : « Jaïr avait trente fils qui montaient trente jeunes ânes (ayirim), et possédaient trente villes (arim).

Les récits du livre des Juges appartiennent au trésor de la littérature populaire et avaient pour but la glorification d'une tribu ou plus particulièrement d'un héros ; ce motif épénique, explique l'association presque constante de la poésie et de la prose. Mais le fonds de ces récits est solidement historique ; tous les juges, même Samson dans lequel on n'a parfois voulu voir qu'un mythe solaire, ont réellement existé. Le travail légendaire

---

10. Un texte de Raschamra vient apporter une intéressante confirmation du récit biblique de la migration des Danites ; un poème que Virolleaud a publié sous le nom de *Anat et la Génisse*, parle de cultes qui se sont déroulés autour du lac de Smk ; or nous savons par Josèphe (Ant. XV, 10/3) que le lac Houlé portait, de son temps, le nom de lac Semachonitis, dans le Talmud Semak. En faisant de Laish leur centre religieux les Danites prirent la succession d'un ancien culte cananéen. Le veau d'or à Dan, dressé par Jéroboam, avait donc déjà une vénérable tradition (Cf. pour le texte Virolleaud : *Syria*, 1936, p. 150 et Dussaud : Cultes cananéens aux sources du Jourdain, *Syria*, 1936, p. 283).

11. L'absence de sépulture était considérée comme une malédiction ; mais pour des personnages extraordinaires, l'absence de sépulture pouvait favoriser les légendes d'enlèvement miraculeux.

Conclusion sur les récits des Juges

qui s'est de bonne heure exercé sur eux n'empêche pas que dans l'ensemble ces récits sont proches des événements qu'ils relatent. Un écrivain, vivant à l'époque des rois, n'aurait pas eu le courage de dépeindre sous une forme aussi crue le lamentable état politique de cette période. La conception qu'ils se font du héros est rude ; le héros c'est l'homme qui délivre sa tribu du pillage et des velléités de conquête de ses voisins ; la façon, dont ils s'y prennent pour accomplir leur œuvre de libération, importe fort peu ; Ehoud se sert de la parole de Dieu pour commettre un meurtre, Jaël assassine en s'abritant derrière un mensonge, Jepthé sacrifie sa fille, Samson est dépourvu de tout scrupule dans sa façon d'agir à l'égard des Philistins. Point n'est besoin d'aller au-delà du livre des Juges pour se rendre compte que les personnages de la Bible ne sont ni des dieux à forme humaine ni des saints.

B) DES JUGES AUX ROIS

1. — Saül

On peut ranger parmi les récits héroïques les plus anciennes traditions sur le premier roi d'Israël. Ces traditions ont subi de tels remaniements qu'il n'est pas aisé de reconstituer le fonds primitif. La mauvaise fortune qui s'est abattue sur la vie du roi Saul s'est étendue jusqu'à la littérature qui le concerne : de même que de son vivant il avait été éclipsé par Samuel et par David, les récits ont été relégués au second plan par ceux de ses concurrents prophétiques et politiques. La tendance antiroyaliste, qui trouva dans les milieux prophétiques d'énergiques partisans, s'efforça de présenter le premier roi sous un jour particulièrement défavorable. Le personnage s'y prêtait d'ailleurs fort bien ; Saül était un mélange d'héroïsme et de peur, de jalousie et d'abnégation ; aussi les diverses traditions mettent-elles en lumière chacune plus particulièrement un des traits de son caractère, en le surchargeant naturellement d'éléments légendaires. Une brève

notice décrit ainsi les succès militaires de Saül : « Il fit de tous côtés la guerre à tous ses ennemis ; à Moab, aux enfants d'Ammon, à Edom, aux rois de Tsoba, et aux Philistins ; et partout où il se trouvait il était vainqueur. Il manifesta sa force, battit Amaleq, et délivra Israël de la main de ceux qui le pillaient » (I Sam. 14/47-48).

De ces guerres, l'Ancien Testament ne nous rapporte que les campagnes contre les Ammonites, les Philistins et les Amalécites. C'est la campagne contre les Ammonites qui met le mieux en lumière le caractère héroïque de Saül. Le paysan est revêtu de l'esprit, délivre Jabes en Galaad et est proclamé par le peuple tout entier roi sur Israël. Mais les belles qualités guerrières de ce héros devaient surtout se manifester dans la lutte contre l'ennemi héréditaire, les Philistins. Cette campagne, contrairement à ce qu'en pense par exemple Lods [12], doit être postérieure de quelques années à celle contre Ammon, car Saül y est père d'un grand fils, Jonathan, à qui revient un rôle décisif dans la bataille Saül devint roi après sa victoire sur les Ammonites et le verset 47 du chapitre 14 — dont les premiers mots : « après avoir pris possession de la royauté d'Israël » semblent voir dans la royauté de Saül une conséquence de sa victoire sur les Philistins — ne se rattache que mal à ce qui précède ; d'ailleurs dans le récit actuel le véritable artisan de la victoire sur les Philistins semble avoir été Jonathan, à moins que le rôle prééminent du fils ne trahisse déjà tendance à la disgrâce du père. Quoiqu'il en soit, nous pouvons souscrire au jugement de Hempel disant que « ces morceaux occupent une place éminente dans l'art de la narration, mais sont d'un prix bien moindre comme sources de l'histoire » [13]. Quant au récit de la guerre contre Amaleq, il est à tel point incorporé dans les traditions sur Samuel qu'il paraît difficile d'en démêler le fonds historique primitif ; il n'y a cependant pas de raison pour ne pas considérer comme historique la scène, racontant comment Saül a épargné Agag, qui reflète les mœurs d'une époque primitive où l'extermination était un devoir sacré.

Saül a donc été le héros de plusieurs traditions ; il était célébré tour à tour comme l'enfant inspiré et dirigé par Dieu, comme

12. Les sources des récits du premier livre de Samuel sur l'institution de la royauté (Etudes de théologie et d'histoire offertes à la Faculté de théologie de Montauban, 1901, p. 257-284).
13. *Althebr. Literatur*, p. 107.

le guerrier vaillant, ardent défenseur de sa patrie opprimée, comme le roi aux allures patriarcales (II Sam. 1/24) ; encore la biographie ne saisit-elle que les moments culminants de la vie du héros ; c'est ainsi que de la guerre contre les Philistins qui dura certainement de longs mois nous n'avons le récit que d'une seule journée particulièrement décisive. La tradition jérusalémite s'est acharnée contre sa mémoire ; le Code sacerdotal élimine Saül de la chronologie et le Siracide ne le mentionne pas dans l'éloge des ancêtres [14] ; mais, par une curieuse ironie de l'histoire, le rôle glorieux de Saül a été conservé dans l'élégie que composa en son honneur son plus heureux concurrent (II Samuel 1/17 ss.) [15].

2. — Un exemple des traditions relatives aux choses sacrées : Les récits sur l'Arche d'alliance

Chaque sanctuaire ayant ses traditions, il n'est rien de plus normal que le sanctuaire ambulant, l'arche, ait eu lui aussi son cycle d'histoires et de légendes. Les prêtres de cet antique objet cultuel devaient volontiers raconter aux fidèles les exploits dont elle avait été le témoin ou l'agent ; une partie de ces histoires se trouve consignée dans les chapitres 4-6 du premier et 6 du deuxième livre de Samuel. Plusieurs indices parlent en faveur d'une assez haute antiquité de ces fragments :

1° Rien dans ces morceaux n'annonce la conception devenue courante depuis le Deutéronome de l'association de l'arche avec les tables de la loi ; l'arche n'est pas seulement le symbole de la présence de Dieu, elle est cette présence elle-même ; dans nos récits l'arche est une fois appelée directement Elohim (I Sam. 4/3) appellation que nous ne rencontrons ailleurs que dans l'antique invocation adressée à l'arche au moment de la guerre : « Lève-toi, Yahveh, et que tes ennemis soient dispersés... reviens Yahveh et bénis les myriades des tribus d'Israël... (Nombres 10/35).

La notion de sainteté qui se dégage de ces récits est celle toute primitive du tabou. Si ces récits avaient connu la prédication

14. Siracide 46/20 ss.

15. Les récits sur Saül proprement dits s'arrêtent I Samuel 14/32 ; la seconde partie de la vie de Saül est racontée comme une introduction à la vie de David.

des prophètes, ils auraient parlé de la sainteté de l'arche de façon moins matérielle.

2° Ces récits nous donnent un tableau assez fidèle des défaites subies par les Israélites de la part des Philistins et nous donnent certains détails du plus haut intérêt sur l'organisation politique sociale et religieuse de ces derniers ; seulement, au lieu de rapporter ce que furent pour Israël les conséquences de la victoire philistine, à savoir l'occupation de la région montagneuse de Juda (I Sam. 10/5 ; 13/3) ils ne s'intéressent qu'au sort de l'arche. Ils s'agissait de montrer que même dans la défaite l'arche était restée victorieuse ; les défaites nationales connaissent toujours un regain de cléricalisme. Que ces récits rapportent des événements historiques, cela nous semble très probable, bien que la légende ait considérablement amplifié le rôle glorieux de l'arche. C'est ainsi que les miracles de l'arche dans le temple de Dagon ne sont qu'un récit étiologique destiné à expliquer pourquoi les prêtres d'Asdod sautaient par dessus le seuil du temple.

3° La mentalité qui s'en dégage est avant tout collective ; ce ne sont pas des individus isolés, mais des collectivités qui parlent et qui agissent : les anciens d'Israël (4/3), le peuple (4/3), les gens d'Asdod (5/3), les princes des Philistins (5/8), les prêtres et les devins (6/2), les habitants de Beth-Shemesh (6/13), des messagers (6/21). Les discours y sont forts nombreux et suppléent à l'incapacité du style hébreu de décrire les sentiments ; cette incapacité est par ailleurs une des forces de la narration hébraïque.

4° Les traits légendaires qui se trouvent à l'intérieur des récits ne sauraient porter atteinte au caractère historique du point de départ et du point d'arrivée. L'arche se trouvait à Silo et c'est là qu'on la fait prendre au moment critique de la bataille et, plus tard, David amène l'arche à Jérusalem ; qu'entre temps elle ait été aux mains des Philistins, c'est là un trait qu'on n'aurait eu nul intérêt à inventer. La question qui se pose naturellement à l'historien et même au simple lecteur est le fait qu'entre I Samuel 7 et II Samuel 6 il n'est question nulle part de l'arche. Si, comme l'affirme le récit, l'arche fut en dépôt à Kiryath Yearim dans la maison d'Abinadab, comment se fait-il que les Israélites ne recoururent pas à cette présence de Yahveh dans les temps troublés qui marquèrent l'époque de Samuel et de Saül ? Une seule réponse est possible : l'arche était toujours au pouvoir des Philistins

Kiryath Yearim qui faisait partie de la ligue gabaonite (Josué 9/17) était, quoique située hors du territoire philistin, sous juridiction philistine ; les Philistins avaient ainsi les avantages de l'arche, c'est-à-dire qu'ils en privaient Israël, sans en ressentir les tragiques effets. En libérant Kiryath Yearim, libération que Saül avait déjà tentée (II Sam. 21/2), David fut le véritable libérateur de l'arche et ce trait contribua pour sa part largement à sa gloire et à sa popularité (I Chron. 13/5 ss.).

5) La préoccupation deutéronomiste de la sanction est étrangère à ces récits. Israël est tombé aux mains des Philistins, non parce qu'il a péché, mais tout simplement parce que ces derniers furent les plus forts. Remarquons la sobriété du narrateur : « Les Philistins livrèrent bataille, et Israël fut battu. Chacun s'enfuit dans sa tente. La défaite fut très grande et il tomba d'Israël trente mille hommes de pied » (I Sam. 4/10). Le rédacteur deutéronomiste, ne pouvant rien changer au récit lui-même, lui a assigné une place susceptible de le faire accorder avec sa théologie. Placée après les chapitres 1-3 qui insistent sur la conduite sacrilège des fils d'Héli, la défaite apparaît comme la conséquence normale de leur impiété. Mais dans le morceau consacré à l'arche rien n'indique que le clergé de Silo avait démérité ; au contraire la femme de Pinhas, en donnant à son enfant le nom d'Ikabod, fait preuve d'une piété très sincère [16].

16. L'explication du nom dans le texte actuel est populaire et théologique ; il n'y a qu'un seul passage dans l'A. T. où le préfixe 'iy a un sens négatif : Job 22/30 ; il faut vraisemblablement voir dans ce préfixe qui entre dans la composition de plusieurs noms propres, Itamar, Izabel, Iezer, une particularité interrogative ('iy 'ey). Ikabod signifierait : Où est la gloire ? Les noms formés avec le préfixe miy (Mikah=qui est comme Yahveh ?) obéissent au même procédé.

II. — LE CYCLE DES ROIS

A) BIOGRAPHIE DE DAVID

Avec l'avènement de la royauté l'histoire passe du plan tribal sur le plan national ; les différentes tribus réunies entre elles sous un même chef prennent plus fortement conscience de ce qui constitue leur patrimoine commun ; c'est dans la lutte victorieuse menée par les tribus coalisées contre l'ennemi philistin que le peuple trouve ou retrouve — car dans une large mesure il le possédait déjà à l'époque mosaïque — le sentiment de son unité. Cette expérience ne tarda pas à se manifester aussi dans le domaine littéraire. Sous les règnes des premiers rois, le peuple avait conscience de vivre une grande époque ; aussi éprouva-t-on le besoin de fixer par écrit les faits et gestes dont on se glorifiait. Ce besoin se manifesta aussi bien dans les cercles de la cour que dans les milieux populaires. Il faut supposer qu'à l'instar de ce qui se passait dans toutes les cours orientales il existait en Israël des annales officielles dont la rédaction était confiée à des fonctionnaires spécialisés ; mais, fait remarquable, l'annalistique n'a pas tué l'historiographie comme ce fut le cas en Assyro-Babylonie et en Egypte où le régime autoritaire rendait toute histoire impossible en dehors de la nomenclature et du panégyrique. La royauté en Israël était suffisamment démocratique pour permettre au sens critique de s'exercer librement jusque sur la personne même du souverain. Le fait que la parabole de Nathan ait pu trouver place dans un écrit est un fait trop rare en Orient pour ne pas mériter d'être souligné tout particulièrement.

Une histoire aussi dramatique que celle des origines de la royauté ne pouvait qu'inciter les hommes à réfléchir sur les causes déterminantes ; on apprend à voir que les faits sont solidaires entre eux ; on ne recourt plus, comme cause d'explication, au miracle, au *deus ex machina*, mais on reconnaît entre les faits un enchaînement logique. On peut donc dire que la nouveauté de cette période réside dans la découverte et l'application du

principe de causalité. Nous avons la bonne fortune de posséder un morceau assez long qui a résisté aux remaniements du Deutéronomiste et qui, tant par la vivacité du style que par l'objectivité dans la peinture des caractères, peut être considéré comme un modèle du genre historique. Il s'agit de l'histoire de la succession de David : II Sam. 10-20 et I Rois 1-2. Ce morceau témoigne d'une remarquable unité [17]. Il commence par le récit de l'adultère de David avec Bathsheba qui sera la mère de Salomon. Amnon, fils aîné de David, commet un inceste evec sa demi-sœur Tamar qui est vengée par son frère Absalom.

A l'origine de cette histoire se trouve un double crime, crime, comme en partie celui de Genèse 3, de nature sexuelle. Le crime donne naissance à la révolte la plus lamentable qu'on puisse imaginer, celle du fils contre son père. C'est cette révolte d'Absalom qui est décrite avec force détails. A Hébron il lui est facile de soulever contre David la rancune de ceux qui ne lui pardonnent pas d'avoir échangé cette ville contre Jérusalem comme capitale. Les chapitres 15-19 peuvent aisément être subdivisés en actes et en scènes, qui mettent en relief la progression et le dénouement de l'action. Acte I : 15/13-17/29 — *les préparatifs de combat :*

Scène 1 : 15/13-17 David quitte Jérusalem.

Scène 2 : 15/17-23 David a pitié des mercenaires philistins qu'il vient tout juste d'engager. Il ne voudrait pas les entraîner dans une aventure dont l'issue lui apparaît incertaine. Mais leur chef tient à accompagner le roi.

Scène 3 : 15/23-29 : L'Arche est ramenée à Jérusalem

Scène 4 : 15/30-37 : Husaï doit anéantir le conseil d'Achitophel en restant à Jérusalem.

---

17 Il y a cependant dans ce morceau quelques adjonctions ; c'est ainsi que les versets 25-27 du chapitre 14, selon lesquels Absalom avait trois fils et une fille, ne peuvent pas provenir du même auteur que le verset 18 du chapitre 18 où Absalom nous est présenté comme n'avant pas de descendance. Nous nous bornons à l'étude du conflit entre David et Absalom qui, bien que narré dans le style de la nouvelle, n'en est pas moins un document historique de premier plan. Les récits sur la jeunesse de David et sur ses guerres contre Saül sont trop près du panégyrique pour que nous puissions les utiliser ; ce sont, à côté de détails exacts, en particulier sur la fin de Saül, des récits étiologiques. Cf. le rocher du partage I Sam. 23/26 ss. et l'histoire de Nabal, l'insensé I Sam. 25, destinés à glorifier un endroit et à mettre en relief le rôle providentiel de David.

Scène 5 : 16/1-4 : Meribaal, fils de Jonathan, qui ne doit la vie sauve qu'à la bienveillance de David se dresse contre lui.

Scène 6 : 16/5-14 : Shimeï jette des pierres sur le roi.

La Scène 7 : 16/15-19 : nous ramène vers Absalom : une heure à peine après la fuite de David il s'est rendu maître de la ville.

Scène 8 : 16/20-23 : Absalom s'empare du harem de son père, donnant par là une preuve indubitable de la royauté qu'il entend exercer.

Scène 9 : 17/1-14 : Husaï déjoue les projets d'Achitophel.

Scène 10 : 17/15-22 : Les espions renseignent David.

Scène 11 : 17/23-26 : Achitophel voyant sa cause perdue se suicide.

Scène 12 : 17/27-29 : Bienveillance témoignée à David par les gens de Machanaym.

Acte II : 18/1-19/9 : *Le Combat.*

Scène 1 : 18/1-6*a* : David rassemble son armée

Scène 2 : 18/6*b*-17 : Le meurtre d'Absalom.

Scène 3 : 18/19-23 : La course des messagers.

Scène 4 : 18/24-19/1 : David apprend la mort d'Absalom.

Scène 5 : 19/2-9*a* : David et Joab.

Acte III : 19/9*b*-41 : *L'Epilogue.*

Scène I : 19/9*b*-16 : Le Retour triomphal du Roi.

Scène 2 : 19/17-24 : Shiméi est grâcié.

Scène 3 : 19/25-31 : Méribaal est grâcié.

Scène 4 : 19/32-41 : Rencontre de David et de Barzillaï [18].

Le genre littéraire de ce morceau a été défini comme la nouvelle [19], c'est-à-dire, de l'histoire fortement mêlée d'éléments anecdotiques. La nouvelle peut être considérée comme la synthèse entre l'éveil de l'esprit historique et l'ancienne légende de laquelle Israël n'a jamais su s'affranchir complètement et qui se manifeste encore dans des productions très tardives, telles que Ruth, Esther, Tobit ; la stylisation apparaît en particulier dans la progression des événements ; nous voyons d'abord tous les événements se liguer contre David, si bien qu'il paraît trahi et

18. Nous donnons cette division en scènes d'après Gressmann (*Sch. A. T. II*, 1, p. 170 ss.) avec qui et Caspari nous sommes d'accord sur la forme brève des récits narratifs. Cette décision en scènes, loin de supprimer l'unité du morceau, ne la rend que plus visible. L'histoire si mouvementée de David a inspiré à plusieurs reprises les dramaturges chrétiens.

19. Cf. surtout B. Luther dans *Ed. Meyer* : Die Israeliten und ihre Nachbarstämme.

abandonné de tous ; sur ce fonds sombre se détache d'autant mieux son rôle glorieux. Mais ce procédé n'empêche nullement de considérer l'ensemble de ce récit comme parfaitement historique.

L'auteur excelle dans la peinture des caractères ; il recourt volontiers au procédé des contrastes ; à côté de David nous trouvons Joab, fils de Tserouya, l'homme sans scrupules, qui, par son autorité, fait figure de tentateur de David, allant jusqu'à rappeler au roi son devoir après le meurtre d'Absalom. Ce dernier nous est dépeint avec moins de détails et moins de sympathie que David. Les autres personnages sont l'objet des descriptions plus sommaires, mais quelques mots suffisent au narrateur pour les camper et pour signaler le trait dominant de leur caractère : Voici Ittaï, le mercenaire philistin qui ne songe qu'à se battre pour celui qui vient de l'enrôler à son service (II Sam. 15/21) ; c'est Tsiba, le serviteur qui use d'un stratagème pour se faire attribuer les biens de son maître (2 Sam. 16/1 ss.). Voici le vieux Barzillaï qui se sent trop âgé pour être à même de jouir des plaisirs de la cour, mais qui est encore assez malin pour réclamer pour son fils la faveur qu'il refuse pour sa personne. Tout cela est vivant, coloré et révèle la main d'un fin psychologue et d'un habile narrateur ; le langage est imagé ; nulle part dans la littérature historique nous ne trouvons dans un même morceau une telle abondance d'images :

13/13 : Tu seras comme l'un des nebalim en Israël.

14/14 : Nous ressemblons à l'eau qui s'écoule sur la terre et qu'on ne peut recueillir.

14/17 : Le roi est comme un ange de Dieu.

17/8 : Ils ont le cœur exaspéré comme une ourse des champs à laquelle on a pris des petits.

17/10 : Le plus vaillant eût-il un cœur de lion...

17/11 : Nombreux comme les grains de sable sur le bord de la mer.

18/3 : Toi, tu en vaux dix mille comme nous.

Ce nouvelliste n'est fort heureusement pas un moraliste ; il s'abstient de donner un commentaire des événements qu'il raconte ; sa pensée personnelle se perçoit uniquement dans l'agencement des événements. C'est ainsi qu'il s'abstient de juger l'attitude de Meribaal ; mais dans la manière dont le fait est rapporté, on devine son mépris à l'égard de la maison de Saül.

Ce qui frappe c'est le caractère profane de ce morceau ; le nom de Dieu n'y apparaît que rarement ; cela ne veut pas dire que Dieu soit exclu de ce drame ; il y intervient au contraire sans cesse mais non pas comme celui qui au moment voulu lance un feu du ciel ou une pluie de grêle ; il est *dans* les événements dont la suite logique est la suprême manifestation de sa justice. Il y a un point de notre récit où cette intervention divine est particulièrement visible : c'est au sommet du Mont des Oliviers : « à l'endroit où l'on se prosterne devant Elohim » (15/32) que Husaï se présente devant David ; or la trahison de Husaï est un des facteurs déterminants des succès de David ; l'auteur entend montrer que Dieu est avec David.

L'absence de l'intervention des prophètes est assez frappante ; l'esprit légendaire n'aurait pas manqué de faire intervenir des hommes de Dieu en quelques occasions ; ici Joab, pour essayer de réconcilier David et Absalom ne recourt pas à un prophète mais à une femme théqoïte, qui se signale non par sa piété, mais simplement par sa prudence.

La morale est, elle aussi, *dans* les événements ; le drame s'ouvre sur un double péché, un adultère et un inceste. Ce sont là des choses, qu'on ne fait pas en Israël. Le sang versé doit être vengé par le sang : Absalom a tué Amnon, en conséquence sa mort est inévitable. David a fait tuer Urie ; en guise de châtiment, il doit abandonner pour un temps le siège de sa royauté, et si son châtiment n'est pas plus grave, c'est parce qu'il a su fléchir le courroux divin en se repentant à l'ouïe de la prédication de Nathan le prophète. D'ailleurs, il semble bien que II Sam. 12/1-15 soit un fragment prophétique qu'un rédacteur a inséré à cet endroit pour éviter le caractère trop profane du récit.

Ce qui fait à la fois la force et la faiblesse d'un récit comme celui de la révolte d'Absalom, c'est qu'il ne s'attache qu'à l'histoire de quelques individus : remarquons qu'il y a là un sérieux progrès sur les anciens récits, en particulier sur les poèmes de l'âge héroïque qui s'intéressaient avant tout aux tribus. Le Dieu qui y apparaît veille sur les individus soit pour les châtier, soit pour les bénir. Mais l'accent mis sur le rôle des individus est en même temps une sérieuse limite de ce genre d'historiographie ; l'auteur cherche la cause des événements uniquement dans les fluctuations de caractère des individus dominants ; il oublie que

d'autres facteurs, en particulier les raisons d'ordre social et politique, sont tout aussi déterminants dans l'hisoire. A deux reprises seulement (19/10 ss., 42 ss.) ces raisons sont alléguées. La révolte d'Absalom a certainement eu d'autres motifs que ceux qui ont été mis en lumière par notre nouvelliste ; Absalom n'a pas seulement tué Amnon, parce qu'il avait outragé sa sœur, mais parce qu'il était un concurrent dangereux pour la succession au trône ; d'autre part, la principale cause de succès de la révolte d'Absalom est à chercher dans l'opposition que manifestaient les tribus du Nord contre la suprématie judéenne, ainsi que cela ressort de la révolte de Sheba. Pas un mot non plus sur la situation internationale ; il est certain que l'inaction de l'Egypte sous les règnes de Saül et de David fut un élément capital dans la rapide ascension de ce dernier. L'auteur veut nous donner une histoire de David ; il y a d'ailleurs admirablement réussi. David est jugé avec une sympathie réelle, mais non aveugle. Il nous apparaît comme un homme qui a ses explosions de colère, de tristesse et de désespoir. Cette biographie n'a rien d'une idéalisation. David est un homme, il n'est pas un saint ; mais en même temps il est un type, le type de l'homme qui se courbe sous les coups de la Providence, et qui laisse sa vie être dirigée par elle. Car les narrateurs hébreux, tout en racontant, ne perdent jamais de vue l'instruction et l'édification de leurs auditeurs : David est ainsi à la fois un exemple à imiter, et une mise en garde contre les chutes et les tentations qui assaillent tout homme en tous temps.

Pouvons-nous savoir quelque chose de précis sur la personne de ce narrateur ? L'abondance des détails relatifs à David et à son entourage, en particulier la mention de personnages secondaires comme Jonathan et Achimaats, nous invite à chercher l'auteur dans le voisinage immédiat de David lui-même. La précision des données topographiques dévoile la main d'un jérusalémite. Deux hypothèses ont été émises quant à l'auteur :

a) Celle de Klostermann [20], reprise récemment par Rost [21], qui, s'appuyant sur II Sam. 15/36, 17/17, 18/19 ss., voit dans Achi-

---

20. B. Luther considère Absalom comme le héros de la nouvelle, mais si c'était le cas, elle devrait se terminer 18/18 ; or le chapitre 19 est manifestement du même narrateur que 15-17, dont il est la réplique.

21. L. Rost pense que l'ouvrage a été écrit à la gloire de Salomon, mais ce qu'il dit sur Salomon est vraiment trop peu de chose pour que l'on puisse conclure à une disposition particulièrement favorable à son égard.

maats, le fils du prêtre Tsadok, l'auteur du récit. Mais nous ne voyons vraiment pas comment de ces passages il est possible de tirer une pareille conclusion.

b) Plus vraisemblable nous paraît l'hypothèse émise pour la première fois par B. Duhm[22], et reprise par Budde[23], qui attribuait ce morceau au prêtre Abiathar. Or Abiathar était le dernier survivant des prêtres du sanctuaire de Nob qui avaient été tous tués par Saül pour s'être conjurés avec David (I Sam. 22/20). Nous savons que Abiathar passa au service de David, qu'il l'accompagna pendant sa vie errante au désert, le suivit à Jérusalem, et lui fut entièrement dévoué. A la fin de son règne, il soutint les prétentions au trône de l'héritier légitime Adonyah, ce qui lui valut d'être destitué par Salomon et banni dans son domaine de campagne, à Anatot. Cette hypothèse présente plusieurs avantages : elle expliquerait pourquoi le document s'arrête à I Rois 2, puisqu'une fois banni de Jérusalem Abiathar ne pouvait plus avoir des renseignements exacts sur ce qui se passait à la cour royale. Salomon dans les premiers chapitres du livre des Rois est dépeint sous un jour plutôt défavorable, il est le fils de Bathsheba, donc le fils d'un adultère et son règne est le résultat d'une intrigue. Si le *terminus ad quem* est assez facile à déterminer, et s'il a trouvé le *consensus* unanime des critiques, il n'en est pas de même du *terminus a quo*. Tout porte à croire que le début des mémoires d'Abiathar remonte au-delà du chapitre 10. En effet, Abiathar était le fils d'Achimélek, fils d'Achitub ; or cet Achimélek est probablement le même que Achiya qui exerçait les fonctions sacerdotales du temps de Saül. Il n'est donc pas trop téméraire de supposer qu'il possédait dans ses archives ancestrales ou dans ses souvenirs familiaux des renseignements sur le règne de Saül. Mais comme les traditions sur Saül ont été fortement remaniées par la rédaction deutéronomiste, la part originale d'Abiathar est très difficile à préciser.

Nous nous abstiendrons d'une conclusion quant à la personne de l'auteur ; nous croyons cependant pouvoir dire qu'il était un témoin oculaire ; bien entendu, ce témoin ne pouvait pas tout voir ; car il ne pouvait se trouver simultanément dans le camp d'Absalom et dans celui de David. Mais ce témoin est avant tout

22. Das Buch Jeremia (K. H. C.), 1901.
23. Die Bücher, Samuelis (H. K. C.), 1902.

un artiste, aussi supplée-t-il par son imagination aux lacunes de son information ; il nous rapporte des scènes et des conversations auxquelles il est manifestement impossible qu'il ait assisté ; personne n'a assisté à la scène entre Amnon et Tamar (13/4-14) ni à l'entretien entre Joab et le messager qui vient lui annoncer qu'Absalom s'était pris dans les branches d'un térébinthe (18/10-11), ni à la conversation entre David et la femme de Tequoa (14/8-20), ni à la conférence entre Absalom, Achitophel et Husaï (17/1-14). Ces fragments sont un preuve tangible de la filiation qui unit l'historiographie à la narration poétique.

B) LES ACTES DE SALOMON

Dans son histoire de la littérature hébraïque, Budde s'exprime en ces termes au sujet de la biographie de Salomon : « C'est une entreprise assez désespérée de vouloir déterminer exactement l'origine des divers paragaphes qui la composent ». Salomon a très tôt, probablement de son vivant déjà, passé dans la légende pour devenir le type du roi pieux et sage. Or, lorsque les personnages deviennent des types, on utilise très librement les données que l'histoire fournit à leur sujet, on ne les envisage plus dans leur ensemble, mais on se plaît à isoler certains traits de leur personnalité, traits sympathiques en général, puisque la légende vise toujours à la glorification de ses héros. Les traits propre. à la biographie salomonienne ne proviennent pas de l'histoire politique, car au point de vue politique le règne de Salomon fut un échec ; il vit non seulement se dresser contre Israël les royaumes d'Edom et d'Aram, mais les tribus du Nord se détachèrent de lui, jalouses de la partialité témoignée par le souverain en faveur de Jérusalem.

Contrairement à David, qui avait été un père pour ses sujets, Salomon avait été un despote ; un despote est ou bien craint, ou bien admiré, mais il est rare qu'on fasse à son égard preuve d'un jugement objectif. Toutes les légendes relatives à Salomon gravitent autour de deux thèmes, sa piété et sa sagesse ; c'étaient là des qualités dont Salomon était à coup sûr largement doué et

---

24. Geschichte der hebr. Lit., p. 124.

si sa biographie se plaît à les étaler, c'était parce qu'on pensait qu'elles rachetaient dans une large mesure ses échecs politiques et ses erreurs administratives.

Le titre de gloire de Salomon qui devait lui valoir une reconnaissance éternelle de la part de ses sujets c'est d'avoir été le constructeur du temple. Tous les Israélites, qui voyaient cet édifice aux influences syncrétiques très marquées, puisaient dans ce regard le sentiment d'être enfin comme toutes les nations environnantes.

Les récits du livre des Rois concernant la construction du temple ont été considérablement surchargés par les rédacteurs deutéronomistes ; mais sous ces surcharges d'allure édifiante, il est aisé de distinguer les fragments primitifs ; cer derniers se présentent sous la forme de chroniques relatant très exactement la place et les dimensions du nouvel édifice. On y discerne aussi un motif politique ; au chapitre 7/1-12 la description du temple est entrecoupée par celle du palais royal, ce qui implique que le palais ne devait être qu'une partie du temple. Salomon entendait par là donner à sa royauté un fondement stable et se présenter lui-même comme le protégé de la divinité.

La formule de dédicace nous a été conservée sous sa forme primitive dans la version des LXX I Rois 8/53. Ἥλιον ἔγνώρισεν ἐν οὐρανῷ κύριος, εἶπεν τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ οἰκοδόμησον οἶνόν μου, οἶκον ἐκπρεπῆ σαυτῷ, τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος. οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς.

Les autres récits sur Salomon ont un ton beaucoup plus anecdotique ; le roi y apparaît comme le type du sage ; le songe à Gabaon qui sert d'introduction à la biographie nous montre la sagesse comme son aspiration suprême ; le jugement, la visite de la reine de Saba illustrent encore plus longuement ce motif ; si le premier n'est qu'un thème folklorique [25], il y a vraisemblablement à la base du second le souvenir historique de la visite faite par une princesse d'Arabie à Salomon dont la réputation et l'influence avaient pénétré dans ces régions grâce au commerce naissant.

Aussi le motif de cette visite fut-il certainement d'ordre politique et diplomatique et la reine de Saba n'entreprit pas ce

---

25. Cf Gressmann : *Das salomonische Urteil* (Deutsche Rundschau XXXIII, 1907, p. 175 ss.).

voyage pour le plaisir de poser des énigmes ; mais le souvenir historique a été à tel point absorbé par la légende que le nom de cette reine a disparu ; de même le Pharaon, beau-père de Salomon, n'est jamais mentionné par son nom (3/1, 9/16).

La biographie de Salomon ne contient pourtant pas que des éloges. Il ne pouvait échapper à personne que ce roi si brillamment doué avait vu son règne se terminer lamentablement au milieu des hostilités extérieures, des dissensions et de la misère à l'intérieur. Les prophètes qui cultivaient les souvenirs historiques avant les Deutéronomistes virent la cause de cette décadence dans un relâchement moral et religieux ; les femmes étrangères détournèrent le cœur de Salomon et le poussèrent à l'idolâtrie ; les narrateurs primitifs étaient loin de lui en faire un grief, ils voyaient au contraire dans la multitude des épouses une cause de prestige ; aussi le texte primitif ne contient-il aucun blâme : « Le roi Salomon avait beaucoup de femmes, il avait 700 femmes et 300 concubines ; en ce temps-là Salomon construisit une bamah pour Kamosh, le dieu de Moab, sur la montagne qui en face de Jérusalem » (11/1, 3, 7)[26]. Les causes véritables échappèrent aux narrateurs ; la chute de Salomon fut provoquée par son abandon de la vieille coutume tribale et aussi par l'avènement des puissances nouvelles, en particulier de l'empire araméen de Damas qui devaient devenir pour la Palestine le plus dangereux des voisins.

Pour ne pas jeter d'ombre sur le règne de Salomon les biographes ont groupé tous les traits favorables au roi dans une première partie allant du chapitre 3 au chapitre 10 et ils ont condensé les raisons de sa décadence dans le chapitre final. Le caractère artificiel de ce groupement saute aux yeux, nous lisons par exemple 11/23. « Retson de Damas fut l'adversaire d'Israël tous les jours de la vie de Salomon. » L'hostilité commença donc à se manifester bien avant la fin du règne ! Mais cette disposition servit puissamment à mettre en relief Salomon comme le type de l'homme appelé à monter très haut, mais que son écart des voies de Dieu perdit.

---

26. Le texte primitif du verset 1 est conservé par la version des LXX qui ne parle pas de femmes étrangères (Σαλωμων ἦν φιλόγυναιος) ; les mots de siqqouts Moad sont dûs au R. D. qui a ainsi remplacé le terme elohè dans lequel il n'y avait aucune idée de réprobation.

C) LES CHRONIQUES DES ROIS D'ISRAEL ET DE JUDA

Malgré l'abondance des renvois à ces ouvrages, il est difficile de se faire une idée nette de leur genre et de leur contenu. Nous pouvons cependant exclure l'hypothèse qu'il s'agit d'annales officielles, ces dernières ne pouvaient pas être consultées par n'importe qui, et le rédacteur du livre des Rois n'aurait pas invité ses lecteurs à une tâche irréalisable[27]. Ces chroniques, dont le contenu essentiel était formé par les exploits militaires, diplomatiques et civils du souverain, devaient être deux ouvrages suivis dans lesquels étaient consignés non pas tous, mais certains événements saillants du règne. Il ne faut pas se les représenter comme des registres tenus régulièrement, mais plutôt comme une anthologie, une collection de faits mémorables. Le livre canonique des Chroniques, qui porte le même titre que ces ouvrages, n'est pas davantage une histoire suivie et complète du règne de chaque roi. L'existence d'annales n'est de plus officiellement attestée qu'à partir de l'époque postexilique (Néh. 12/23 ; I Chron. 27/24).

Tout en admettant que la plupart des données du livre des Rois proviennent d'ailleurs que de ces chroniques, il n'est pas impossible d'en retrouver quelques échantillons dans certains fragments où sont rapportés, avec une objectivité d'où toute appréciation personnelle est exclue, les actions d'éclat des rois[28] ; insérés au milieu d'un ouvrage à tendance prophétique et édifiante, ces morceaux se font remarquer par leur caractère laïque. Les rois Jéroboam, Achab et Jéhu, que la tradition générale de l'Ancien Testament juge sévèrement à cause de leur syncrétisme religieux ou de leur excès de cruauté, y sont présentés comme des chefs militaires de très grande envergure. Le ton des récits est plutôt populaire ; aussi ces chroniques doivent-elles relever du genre biographique, dont l'histoire de David est le meilleur échantillon ; elles étaient surtout cultivées dans le royaume du Nord,

---

27 On peut cependant se demander s'il faut vraiment voir dans ce renvoi une invitation à lire l'ouvrage, l'expression « est-ce que cela n'est pas écrit ? » pourrait aussi bien signifier : ne vous occupez pas de ces choses-là qui n'ont pour vous, c'est-à-dire pour votre foi, aucun intérêt.

28. P. ex. I Rois 12/2 24 ; 20 ; 22 ; II Rois 3 ; 9/1-10/27.

qui est resté pendant longtemps, sans doute jusqu'à la chute de Samarie, le centre culturel de la Palestine.

La matière de ces Chroniques dépassait donc infiniment ce qui nous en est rapporté ; nous regrettons que le Deutéronomiste ait laissé tomber dans l'oubli tant de beaux récits et ait passé pour ainsi dire, sous silence des règnes aussi importants que ceux d'Omri et de Jéroboam II, se contentant d'y renvoyer ses lecteurs. Mais il faut nous souvenir aussi que c'est grâce au même Deutéronomiste et à son sens religieux de l'histoire que bien d'autres récits actuels n'ont pas subi le sort des livres des Chroniques des rois d'Israël et de Juda.

III. — LA TECHNIQUE DE LA NARRATION

Au moment d'aborder le problème de l'art de la narration historique, il nous faut répondre au préalable à une question de principe : les récits que nous examinons sont-ils écrits en prose ou en poésie ? Pour les Israélites, la distinction entre prose et poésie ne se posait pas avec la même netteté qu'à nous ; aussi n'y a-t-il rien d'étonnant qu'il se soit trouvé des savants pour démontrer la forme poétique de la plupart des récits historiques. C'est ainsi qu'Edouard Sievers a cru pouvoir prouver que la Genèse tout entière était écrite en strophes rythmées. Les découvertes de Sievers, qui s'appuyaient sur des considérations purement phonétiques (Schallanalyse), ont été accueillies avec une faveur très relative dans les milieux des théologiens. La plupart des critiques se tinrent sur une prudente réserve, estimant que tous les éléments n'avaient pas encore été réunis pour trancher le débat. D'autres manifestèrent une attitude résolument hostile. Sans doute tout le monde est-il d'accord pour reconnaître qu'en hébreu des limites de la poésie et de la prose sont bien moins tranchées que dans nos langues, mais de là il serait exagéré de conclure que nous n'avons aucun critère pour les distinguer. Les Israélites eux-mêmes distinguaient entre le poème du livre de Job... et le prologue et l'épilogue en prose[29]. Il arrive à plusieurs reprises qu'un même événement est raconté deux fois : une fois en vers, une autre fois en prose. Si les deux relations ont été maintenues côte à côte comme dans Juges 4 et 5, c'est que les écrivains hébreux estimaient qu'à cause de leur différence de forme, ils ne faisaient pas double emploi[30] ; au deuxième livre de Samuel (23/1-7) se trouvent rapportées les dernières paroles de David ; or au deuxième chapitre du premier livre des Rois,

29. Saint Jérôme (Prologue au commentaire de Job) : « du commencement du rouleau jusqu'à 3/1, le texte hébreu est en prose, depuis 3/3-42/6 ce sont des vers ».

30. Comme autres récits parallèles citons : Ex. 14/26-37 (prose) et Ex. 15/10-11 (poésie), Dtn. 32/1-43 (poésie) et Dtn. 32/46-47 (prose).

nous trouvons encore d'autres paroles de David, mais les premières appartiennent à la poésie, tandis que les secondes appartiennent au style narratif.

Nous avons signalé plus haut la place importante tenue par les événements de l'histoire dans les plus anciennes poésies, mais jamais cette poésie historique n'arriva à revêtir la forme de l'épopée ; pour pouvoir parler d'épopée, il faudrait qu'un cycle de poésies fût groupé autour de quelques grands personnages ; il faudrait par exemple que nous ayons une « geste » de Moïse ou de David. Or rien de semblable ne se trouve dans la littérature israélite ; certes, ce n'est pas la matière qui lui manquait pour créer des épopées ; mais comme le dit fort justement Budde [31], « l'épopée n'arriva pas à sortir des langes de la poésie lyrique ; le développement du lyrisme d'une part, de l'historiographie de l'autre rendait impossible le développement du genre épique ».

Il faut donc renoncer à voir dans les livres historiques de l'Ancien Testament des ouvrages versifiés ; la présence en eux de morceaux poétiques, qui ne sont que de maigres fragments d'une vaste littérature, met encore mieux en lumière leur caractère « prosaïque ».

Ce qui frappe le plus dans le récit hébreu, c'est sa brièveté. Certains récits de la Genèse et de l'Exode, ne dépassent pas dix versets, les récits un peu développés remplissent au maximum un de nos chapitres. Mais même les récits dits longs sont divisés en un certain nombre de scènes. Le nombre des personnages en scène est restreint, deux, trois, quatre au maximum ; là où apparaissent des groupes, ils sont traités comme une unité. Ainsi dans Genèse 18 les trois hommes en visite à Mamré et à Sodome parlent et agissent comme s'ils n'étaient qu'un seul ; Genèse 34, les acteurs de la scène sont deux groupes, les habitants de Sichem et les frères de Dina, mais tout se passe comme si ces deux groupes étaient deux personnages ; Juges 11, les anciens de Galaad se comportent comme s'il s'agissait d'un seul homme. Il y a là une preuve en faveur du sens de l'observation, qui caractérise ces narrateurs ; la plupart du temps une scène ne comporte que deux personnages. Lorsqu'un troisième surgit, il y en a un qui passe à l'arrière-plan ; ainsi dans le pittoresque récit des fiançailles de Rébecca, il n'y a que deux personnages à l'avant de la

31. *Gesch du hebr. Liter*, p. 288.

scène ; lorsque Laban paraît ; Rébecca s'efface et lorsque Rébecca se trouve en présence d'Isaac, Eliézer disparaît aussitôt.

Dans le récit d'annonciation de la naissance de Samson, l'ange de Yahveh ne parle pas à Manoach et à sa femme à la fois (Juges 13/11). La reine Bath-Séba a probablement assisté à l'entretien entre David et Nathan, mais pour rehausser la vivacité du récit, le narrateur la fait sortir et rentrer (I Rois 1/22, 28), de même il semble fort improbable qu'une personne aussi élevée en dignité que la reine mère n'ait pas assisté dès le début au festin de Belsatsar (Daniel 5/10 ss.). La narration hébraïque est incapable de mettre en scène plus de deux personnages à la fois ; elle est par conséquent amenée à décomposer en événements successifs des faits qui ont dû se dérouler simultanément.

Cette présentation ne diffère guère dans les légendes et les récits historiques ; il y a cependant, dans ces derniers un souci plus marqué de situer les personnages secondaires. Alors que la légende ne recherche que la glorification du héros, les récits historiques font preuve d'une plus grande objectivité ; dans l'histoire du règne de David des personnages secondaires tels que Shimei et Barzillaï sont bien mis en lumière et l'auteur leur consacre à chacun une scène particulière où sont rapportées une de leurs paroles. Mais, dans la légende aussi bien que dans le récit historique, ce n'est qu'un seul trait de caractère, qui est mis en relief : Caïn est jaloux, Canaan est impudique, Abraham dans Genèse 18 est hospitalier, et tout le récit n'illustre que ce seul aspect de son individualité. Jacob dans la scène de Penouel est un vaillant lutteur, dans sa lutte avec Esaü au contraire il agit en rusé compère ; David se montre prudent dans la rencontre avec Abigaïl, contrit dans sa rencontre avec Nathan. Parallèlement les récits ne mettent chaque fois en lumière qu'un seul aspect de Dieu, soit la bonté, soit la justice ; sans doute les écrivains sacrés savent-ils que Dieu concilie en lui l'amour et la justice, mais chez eux, la simultanéité devient une succession.

La division en scènes nous permet de saisir l'allure dramatique de tous ces récits. Ils sont des tableaux vivants où les personnages sont sans cesse en mouvement ; cela est d'autant plus remarquable que la langue hébraïque n'a guère de ressources pour mettre ce dynamisme en relief ; elle a su utiliser toutes les possibilités qui se présentaient à elle, faisant un large usage des expressions telles que *hinneh*, *wayehi*, *maher*, usant aussi de la répétition, et sur-

tout de toutes les virtualités renfermées dans la particule conjonctive « et ». A la lecture, certains récits nous paraissent bien monotones, mais il est fort probable que dans la récitation orale qui a été le premier stade de leur transmission, cette monotonie était atténuée par les variations de l'accentuation et par l'accompagnement de gestes. L'absence de propositions subordonnées a été remplacée par un usage très varié de l'infinitif, l'infinitif absolu servant à renforcer l'idée contenue dans la forme verbale, et l'infinitif construit tenant lieu d'une véritable proposition circonstancielle. Deux versets choisis dans deux livres différents nous serviront à mettre en relief les richesses de l'emploi du verbe.

Juges 4/22 (traduction très littérale). « Et voici Baraq poursuivant Sisera et vint Jaël à sa rencontre et lui dit : va et je te ferai voir l'homme que toi tu es recherchant et il vient vers elle et voici Sisera tombant mort (*nophel met*) et le piquet dans sa tempe. »

I Samuel 2/27. « Et un homme d'Elohin vint auprès d'Héli et lui dit : Est-ce que je me suis révélé (*nig'loh nig'lèti*) à la maison de ton père dans leur être (inf. constr.) en Egypte à la maison de Pharaon et l'ai-je choisi (inf. als. bachor) d'entre toutes les tribus d'Israël pour me servir de prêtre, pour monter (inf. constr.) sur mon autel, etc... ».

Le récit étant entièrement subordonné à l'action, il importe de tenir les auditeurs en haleine jusqu'au bout. En lisant un récit comme celui du sacrifice d'Isaac, nous nous représentons aisément l'attention des auditeurs à qui il était conté ; jusqu'à la fin ils se demandent si l'irréparable va se produire ; nous trouvons le même procédé dans l'histoire d'Agar et d'Ismaël (Genèse 21/16 ss). Agar s'éloigne et pleure et au moment où son désespoir est le plus grand, le secours miraculeux se manifeste. Dans l'histoire de Moïse le narrateur insiste dès le début sur les antécédents de sa naissance ; les plaies d'Egypte, dont la succession est en même temps une gradation, sont destinées elles aussi à tenir en haleine les auditeurs qui, jusqu'à la fin, se demandent si, en face de tant de calamités, le Pharaon ne va pas se décider à changer d'avis. Le « retardement » du moment décisif est un des éléments essentiels de la narration et pour cela plusieurs moyens peuvent être mis en œuvre ; le narrateur raconte d'abord le contraire de ce qui doit arriver ; Balaq fait mander Balaam une première fois ; mais celui-ci refuse de venir et les messagers reviennent bredouilles ; que va-t-il se produire lors de la seconde tentative? se demande l'auditeur

avec une bien légitime curiosité. Moïse demande à Jéthro de l'accompagner à travers le désert, ce dernier refuse, mais finit probablement par accepter, quoique le texte ne le dise pas d'une façon explicite. Dans le récit de la révolte d'Absalom le moment retardatif apparaît dans II Samuel 18/19 ss ; l'auteur insiste à dessein sur la course des deux hommes et sur le dialogue entre le roi et la sentinelle avant de nous faire assister au dénouement. Le même procédé consistant à introduire une scène qui se passe en dialogue sur le haut d'une tour se trouve également au deuxième livre des Rois (9/16) dans le récit si pittoresque de la révolution de Jéhu [32]. Grâce à ce procédé il était possible de faire participer à l'action des personnages qui se trouvaient en dehors de la scène. Le message peut revêtir deux formes : ou bien on laisse au messager le soin de le formuler, ou bien au contraire le messager n'est que l'organe anonyme de celui qui l'envoie et son message revêt alors une forme conventionnelle : Ainsi parle le roi mon seigneur... (I Sam. 18/24 ss). En Israël c'est la première forme qui a prévalu et cela a valu à la narration un ton plus dégagé et une allure plus démocratique. Les répétitions, non pas seulement des mots, mais des phrases et même des récits servent aussi à mettre en relief l'action ; l'Israélite n'avait pas les mêmes scrupules que nous quant au caractère inesthétique de la répétition ; la triple répétition est un fait courant dans toutes les littératures primitives en en particulier dans toutes les productions d'allure populaire ; Saül envoie trois fois des messagers (I Sam. 19/18 ss). Dalila essaye par trois fois d'arracher à Samson le secret de sa force (Juges 16/4 ss). Achazia envoie une triple ambassade auprès d'Elie (II Rois 1/9 ss). Par trois fois, Elie demande à Elisée de le suivre et par trois fois ce dernier répond : « Aussi vrai que Yahveh est vivant, et que tu vis ; je ne te quitterai point » II Rois 2/1 ss). Une autre forme de la répétition consiste à rapporter deux fois un même récit, une première fois par le narrateur, une seconde fois par une des personnes qui ont pris part

32. Le motif des guetteurs sur la tour se rencontre aussi dans d'autres littératures ; nous trouvons un exemple de teichoscopie dans l'Iliade (3/161 ss.) : « les vieillards assis au haut de la tour discouraient ensemble et délibéraient sur les moyens qu'il fallait prendre, pour faire cesser les malheurs dont ils se voyaient accablés. Ils n'eurent pas plus tôt aperçu Hélène que, frappés d'admiration, ils se dirent les uns aux autres ; faut-il s'étonner que les Grecs et les Troyens souffrent tant de maux et depuis si longtemps pour une beauté si parfaite ». Elle ressemble véritablement aux déesses immortelles...

à l'événement ; remarquons que, dans ces cas, il ne s'agit jamais d'une répétition littérale ; Genèse 42/6 ss nous lisons la rencontre de Joseph avec ses frères ; à partir du verset 29 du même chapitre les fils de Jacob rapportent cette entrevue à leur père sous une forme abrégée mais qui évite les répétitions qui pourraient être fatigantes. Juges 19 rapporte avec force détails la tragique aventure du lévite d'Ephraïm ; au chapitre suivant (v. 4-6) le lévite raconte lui-même son histoire. Exode 32/1 ss le peuple demande à Aaron de lui faire des elohim qui marchent devant lui ; aux versets 23-24 Aaron répète à Moïse la demande du peuple ; il le fait dans les mêmes termes, sauf le mot *qoum* qui disparaît ; mais il abrège et change légèrement ses propres paroles. D'autres fois la répétition est remplacée par l'expression *kazehwekazeh* ou *kazoth we kazoth* = ainsi et ainsi qui correspond à peu près à notre *et cætera*. Dans Juges 18/4 Michée m'a fait « ainsi et ainsi » l'expression signifie cf. plus haut, Josué 7/20 ss nous trouvons la formule d'abréviation suivie quand même du récit ; dans ce dernier cas l'expression correspond à nos deux points annonçant un récit ou un discours. Lorsqu'on rapporte les paroles de quelqu'un, la répétition n'est presque jamais littérale : Genèse 2/17 Dieu dit à l'homme : Tu ne mangeras pas... tu mourras certainement, Genèse 3/3 la femme, répétant au serpent l'interdiction divine, dit : Dieu a dit : Vous ne mangerez pas ; il y a dans ce petit changement une preuve de l'art avec lequel le narrateur sait plier la matière de son récit à la situation nouvelle créée par le développement de l'action.

La répétition est en même temps une réduction : Genèse 27/3 Isaac dit à Esaü : Maintenant donc, prends tes armes, ton carquois et ton arc, sors dans les champs et chasse pour moi du gibier... ».

Genèse 27/7 Rébecca dit à Jacob : Voici, j'ai entendu ton père dire à Esaü ton frère : apporte-moi du gibier...

I Sam. 14/24 Saül avait fait jurer le peuple en disant : Maudit soit l'homme qui prendre de la nourriture avant le soir, avant que j'aie tiré vengeance de mes ennemis.

I Sam. 14/28, ce serment est répété à Jonathan par quelqu'un du peuple sous cette forme : Maudit soit l'homme qui prendra de la nourriture aujourd'hui.

Les répétitions sont également fréquentes à l'intérieur même

du discours d'un même personnage, ce qui donne parfois au discours d'un même personnage, ce qui donne parfois au discours une allure rythmée qui fait penser à l'épopée. Cette répétition se fait selon le schéma a b a ; en voici quelques exemples :

Genèse 30/19 ss. Joseph lui dit : *Ne craignez point ;* est-ce que je puis me mettre à la place d'Elohim ? Quant à vous, vous aviez médité de me faire du mal, mais Elohim l'a changé en bien, afin de sauver aujourd'hui la vie à un peuple nombreux. *Ne craignez donc point*, j'aurai soin de vous et de vos enfants.

II Samuel 19/12 ss. Le roi David envoya dire aux prêtres Tsadok et Abiathar : « Parlez aux anciens de Juda et dites-leur : Pourquoi *seriez-vous les derniers à ramener le roi dans son palais*, alors que les propos qu'on tient dans tout Israël sont parvenus au roi jusque chez lui ? C'est vous qui êtes mes frères, vous êtes mes os et ma chair. *Pourquoi seriez-vous les derniers à ramener le roi ?*

I Rois 2/42. Le roi fit appeler Shiméi et lui dit : « *Ne t'avais-je pas fait jurer au nom de Yahveh*, et ne t'avais-je pas formellement averti en disant : le jour où tu sortiras et où tu iras de côté et d'autre, sache bien que tu mourras certainement, et tu m'as dit : Bien j'ai compris. *Pourquoi donc n'as-tu pas observé le serment* de Yahveh et l'ordre que je t'avais donné [33].

Ce souci de la variation dans les répétitions se rencontre également dans d'autres littératures ; nous le trouvons chez Hérodote ; au livre I, paragraphe 113, nous lisons — il s'agit des récits de la naissance de Cyrus — Haapagos envoya les plus fidèles de ses gardes (πμψας δὲ Ἅρπαγος τῶν ἑωυτοῦ δορυφορων τοὺς πιστοτάτους) et au paragraphe 117 dans le récit qu'Harpagos fait lui-même des faits : J'envoyai les plus fidèles de mes ennuques (πέμψαςέ τῶν εὐνούχων τοὺς πιστοτάτους). Il est évident que dans ce cas les variantes ne sont pas la trace de deux sources différentes, mais un simple procédé stylistique.

La répétition est chère à tout Oriental ; pour lui les mêmes choses répétées ne perdent pas leur sel, mais se gravent mieux dans l'esprit et acquièrent un dynamisme plus grand ; il faut cependant noter que les narrateurs israélites ne répètent que ce qui est essentiel à l'action : par exemple la triple mention de la

33. Citons encore II Sam. 11/20, 25 ; 13/32 ; 15/19 ; 16/7 ; 18.19-31 ; 19/12 ; I Rois 1/24.

mort d'Urie ; Urie le Hittite mourut aussi (II Sam. 11/17, 21, 24) met en lumière l'odieuse préméditation du crime de David [34].

Le récit isolé étant l'unité littéraire fondamentale, il est normal que son début et sa fin aient été marqués par quelques formules d'introduction et de conclusion.

Les formules d'introduction sont de plusieurs sortes.

a) On nomme le héros par son nom et l'on mentionne aussitôt le trait sur lequel on veut insister. Exemple : I Samuel 25/2, la mention de la richesse de Nabal précède même celle de son nom.

II Samuel 13/2. Tamar était belle. Remarquons cependant que ces qualifications ne reviennent jamais au cours du récit ; elles sont d'ailleurs suffisamment explicitées par l'action ; en Israël nous n'avons rien de comparable aux épithètes ronflantes de l'épos homérique.

b) A la mention du héros s'ajoute celle de ses ancêtres. Cette formule trahit un souci plus accusé d'intérêt historique ; c'est la formule d'introduction la plus fréquente. (cf. Juges 11/1 ; I Sam. 1/1, etc...).

c) On commence par nommer des personnages secondaires ou des ennemis du héros, afin, par contraste, de mettre ces derniers mieux en relief. Ex. Genèse 14, Abraham et Melkisedeq qui sont les héros de l'histoire ne sont mentionnés qu'à la fin du récit.

d) On mentionne certaines circonstances particulièrement importantes pour le déroulement de l'action ; et s'inspirant des procédés en usage dans le genre annalistique, on date les événements. Ex. Ruth 1/1 : Il y avait une famine... la famine est en effet à l'origine de toute cette histoire.

Jamais le héros ne se présente lui-même comme dans les romans et contes égyptiens par exemple [35].

Les formules de conclusion sont de deux sortes : Très souvent, la fin est abrupte, le récit s'arrête au point culminant. Ex. Nombres 10/29-32, le lecteur ne sait même pas si Jéthro a accédé à

34 L'étude de la narration populaire telle qu'elle est pratiquée en Orient confirme ce que nous disons sur la brièveté et la vivacité (art de faire parler les personnages) ou récit. Cette étude a été entreprise par H. Schmidt et P. Kahle qui ont réuni une anthologie de la narration palestinienne. On peut toutefois regretter qu'ils aient demandé les matériaux de leur enquête à la population de Bir Zeit (près de Ramallah) qui est en majorité chrétienne ; certains récits sont des légendes chrétiennes. Musulmans et Juifs sont certainement plus près du sémistisme primitif.

35. Cf. Le début des mémoires de Sinouhe.

la demande de Moïse ; ce point culminant consiste souvent en une parole, en général une promesse de Dieu, cf. Genèse 8/22 ; 9/25-27 ; 14/22-24 ; 15/18.

D'autres fois la narration descend lentement et paisiblement du sommet. Ex. Genèse 22/19. « Et Abraham retourna vers ses serviteurs ; ils se levèrent et s'en allèrent ensemble à Beer-Sheba. » Dans le récit de la révolte d'Absalom (II Sam. 10-20) il y a un important épilogue racontant le retour de David à Jérusalem.

En conclusion nous affirmerons que le narrateur israélite a moins recherché l'exactitude historique que le caractère dramatique de son récit. Il fallait que celui-ci fût vivant ; et pour arriver à cette fin, il n'hésitait pas à inventer des discours, des dialogues et peut-être même des personnages. Mais puisqu'il a soigneusement évité toute intrusion d'ordre mythologique, son récit peut malgré tout être considéré comme un tableau fidèle des événements qu'il entend raconter. Il a su rendre l'esprit d'une époque, grâce à lui nous pouvons nous faire une idée du temps du Juges et des Rois, car nous voyons vivre ces personnages. L'héritage qu'il a ainsi légué à la science historique est infiniment supérieur à la sèche érudition des chroniques et des annales.

TROISIEME PARTIE

Les Œuvres de Synthèse

I. — LE YAHVISTE

Nous employerons le nom de « Yahviste » non sans nous dissimuler tout ce qu'il a d'imparfait, mais il est consacré par une trop longue tradition pour qu'l soit possible d'en faire abstraction sans risquer de se faire mal comprendre. Paul Volz, dans son bel ouvrage sur les prophètes, l'appelle « l'historien prophétique » (der prophetische Geschichtsschreiber) apnellation qui nous paraît fort heureuse, car nous aurons l'occasion de voir que l'élément prophétique tient chez lui une place considérable, bien qu'il soit antérieur au mouvement prophétique proprement dit.

Il nous faut d'abord préciser notre attitude à l'égard de la question si souvent discutée : le Yahviste est-il une personne ou bien faut-il entendre par ce nom une école? Les deux thèses ont trouvé des défenseurs autorisés. Selon Gunkel, Lods, Budde, le nom de Yahviste — qu'on s'accorde à désigner par le sigle J — ne peut s'appliquer qu'à une école. Selon Kittel, B. Luther, Causse et Volz, le Yahviste serait au contraire une personnalité fortement accusée, dont la pensée très originale se révèle à travers son ouvrage. Les arguments mis en avant par les deux camps ne manquent pas de vraisemblance, et il est impossible de donner raison aux uns contre les autres, aussi croyons-nous qu'il est possible de les concilier en disant que la personnalité du Yahviste a suscité une école.

Nous estimons cependant, que le véritable problème n'est pas de savoir si le Yahviste est une personne ou une école, mais de rechercher s'il est un historien, c'est-à-dire un narrateur et un collectionneur de traditions, ou s'il est un théologien dont l'im-

portance réside moins dans l'art littéraire que dans la pensée religieuse. De la réponse donnée à cette question dépend la solution du problème de l'ouvrage. Le Yahviste est un théologien ; et c'est parce qu'il est en premier lieu un théologien que son ouvrage présente d'une part un caractère composite au point de vue littéraire, et, d'autre part, une remarquable unité quant à la pensée religieuse et à l'intention qui l'anime.

Plan général de J. — Le Yahviste commence par raconter la création du monde et de l'humanité (1-11). Dans une deuxième partie, il montre comment, du sein de l'humanité, Yahveh choisit un peuple pour se révéler à lui ; c'est l'histoire de l'époque patriacale ; enfin dans la troisième partie, qui est quantitativement la plus importante, il montre comment ce peuple, sous la conduite de Moïse et de Josué, entre dans la Terre promise et en prend possession. L'ouvrage du Yahviste s'arrête à la fin du livre de Josué. Les critiques sont loin d'être d'accord sur le terme de l'ouvage J ; à la suite des remarquables travaux de Budde et d'autres, ils ont essayé d'étendre la source Yahviste à l'ensemble des livres historiques de l'Ancien Testament. Hölscher voit la fin de l'ouvrage Yahviste dans I Rois 12 19 : « C'est ainsi qu'Israël est resté séparé de la maison de David jusqu'à ce jour ». Selon nous, les ressemblances indéniables entre certains passages des Juges, Samuel et Rois avec les récits de J. sont à mettre au compte de la ressemblance commune à tous les écrivains d'une même période, mais nous ne croyons pas que de cette ressemblance on puisse conclure à une identité d'auteur. Le but du Yahviste est de raconter l'histoire d'Israël jusqu'au moment de son installation sur la terre de Canaan. Dieu a donné à son peuple un pays et, à travers bien des vicissitudes, il l'a conduit à ce but. Si tel était le dessein du Yahviste, il nous est possible de déterminer à peu près l'époque de sa composition, puisque la possession du pays n'est devenue effective qu'à partir de David et de Salomon ; jusque-là le peuple avait dû se contenter d'une occupation partielle, s'établissant dans les régions montagneuses, mais abandonnant les grandes cités aux mains des princes cananéens. La conquête définitive sous David et Salomon donna une puissante impulsion à l'activité littéraire et plus spécialement au goût d'écrire l'histoire. Nous avons vu comment l'histoire mouvementée de David, si humaine et pourtant si bien

dirigée par la Providence, avait inspiré un écrivain que nous pouvons qualifier de génial en tenant compte de l'époque antique où il est apparu ; cet historien a eu des successeurs et des émules ; celui que nous appelons le Yahviste fut un de ses disciples ; ce disciple surpasse le maître, car au lieu de se borner à envisager une brève époque contemporaine, il embrasse toute l'histoire du passé, depuis la création du monde jusqu'à la conquête du pays de Canaan. Si cet historien a pu embrasser une période aussi vaste, c'est que la majeure partie lui était fournie par la tradition. Les trois cycles qui composent son ouvrage existaient déjà sous la forme de chants, de légendes, de chroniques et de notices d'ordre géographique et généalogique. Aussi l'originalité du Yahviste réside-t-elle moins dans la présentation de ces traditions que dans leur agencement et leur ordonnance vers un but déterminé.

Les traditions sur l'exode et la conquête. — Le but du Yahviste étant de montrer comment le peuple avait pris possession du pays, il a tout d'abord mis par écrit les récits qui concernaient cet événement capital. Pour le Yahviste et pour toute la tradition prophétique, l'histoire du peuple commence au moment de la sortie d'Egypte. Les traditions relatives à Moïse se présentaient au Yahviste sous la forme de récits isolés, dont chacun était rattaché à un endroit particulier ; de ces traditions locales il a essayé de faire un ouvrage suivi. L'élément le plus stable était constitué par des chants dont certains remontent à l'époque mosaïque elle-même, tels le chant du puits (Nombr. 21/17), le chant de Miriam (Ex. 15/27), le chant de départ de l'arche (Nombr. 10/35), le cri de guerre contre Amaleq (Ex. 17/16) et la bénédiction aaronite (Nombr. 6/24-26) ; la force de cette antique poésie réside dans sa brièveté qui assurait facilement sa transmission de génération en génération. Ces chants le Yahviste ne les connaissait pas seulement par la tradition orale, mais par des recueils dont l'existence remonte aux premiers âges d'Israël.

En plus des chants le Yahviste avait à sa disposition une série de notices d'ordre historique ou géographique, notices qui sont peut-être les vestiges d'une sorte de « journal de l'exode ». En voici quelques exemples : Ex. 15/27 : « à Elim il y avait 12 sources d'eau et 70 palmiers » ; Nombr. 13/22 : « Hébron avait été bâtie 7 ans avant Tsoan (Tanis) en Egypte » ; Nombr. 20/7 :

« Marie, sœur de Moïse, fut enterrée à Qadesh » ; Dtn. 3/11 : « le lit de fer du roi Og de Basan mesurait 9 coudées de long et 4 de large ».

Mais la grande majorité des traditions mosaïques s'est constituée par une série de légendes ; nous y trouvons une confirmation de la thèse énoncée dans notre première partie au sujet de l'origine sociale de la plupart d'entre elles. Johannes Pedersen a essayé de montrer que les chapitres 1-15 du livre de l'Exode constituaient un récit parfaitement cohérent en relation directe avec le culte de la fête du *Pesach*[1]. Cette fête ne comportait pas seulement un repas avec le mémorial de la sortie d'Egypte, mais était un véritable drame, ce qui ressort du nom de la fête (pasach = sauter) et du déguisement imposé aux participants (Ex. 12/11). Tous les rites de la fête tournent autour du thème principal : le premier né de Pharaon doit mourir parce qu'il empêche Israël, le premier né de Yahveh, d'accomplir une fête (Ex. 4/22). Les plaies dont fut frappé le Pharaon étaient probablement aussi représentées et mimées ; et la fête culminait dans le chant de Miriam exécuté par des jeunes filles au son du tambourin. L'épisode raconté au chapitre 16 (les cailles et la manne) culmine dans la mention du sabbat, il est donc, lui aussi, la préparation et l'explication d'un rite.

Un important groupe de récits de l'Exode a trait aux événements du Sinaï. Ces traditions constituent un bloc indépendant, dont l'idée est très différente de la pensée centrale du Yahviste, et dont le caractère particulier tranche très nettement sur les autres récits.

Les récits de l'alliance du Sinaï étaient, à l'origine — comme l'a démontré excellemment G. von Rad[2] — la légende cultuelle du renouvellement de l'alliance au moment de la fête des tabernacles. Quelques années auparavant Mowinckel avait écrit dans son ouvrage sur le Décalogue : « Nous pouvons affirmer avec certitude que les récits de J et de E sur les événements du Sinaï ne sont autre chose qu'une reproduction traduite dans le langage du mythe historique d'une fête du Nouvel An, de l'intronisation et du renouvellement de l'alliance, célébrée à Jérusalem. De toutes les histoires ayant trait au Sinaï, les narrateurs n'ont

1. *Passahfest und Passahlegende*, Z. A. W., 1934, p. 161 ss.
2. *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, 1938.

retenu qu'un fait essentiel, à savoir, qu'au nom de Yahveh une alliance y a été conclue. Ils se sont représentés cette alliance tout simplement d'après les fêtes cultuelles célébrées de leur temps »[3]. S'il fallait en croire le savant exégète norvégien, les récits du Sinaï ne seraient qu'un mythe historicisé ; nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de s'engager dans une voie aussi radicale. Mowinckel exagère le rôle créateur du culte ; ce n'est nullement sous-estimer l'importance du rite de dire qu'il présuppose le mythe, que ce dernier appartienne au domaine de l'histoire ou à celui de la spéculation ; si donc le Sinaï a joué un rôle dans les rites cultuels, il a dû un jour jouer un rôle dans la vie des tribus israélites ou du moins dans la vie de quelques-unes de ces tribus[4]. En tous les cas la tradition sinaïtique, au centre de laquelle se trouvait la glorification de l'alliance et de la loi, est étrangère à l'idée générale du Yahviste, et si ce dernier l'a intégrée à son ouvrage c'était uniquement par le souci de donner une histoire aussi complète que possible ; les fragments lyriques ou homilétiques qui pouvaient se permettre une utilisation beaucoup plus libre de l'histoire passent sous silence la tradition du Sinaï. Cette absence se constate dans les exposés didactiques des Psaumes : 78, 105, 135, 136 ainsi que dans les rappels de l'histoire que nous trouvons dans I Sam. 12/6 et Josué 24.

Le premier centre de cristallisation des traditions de l'Exode a été le sanctuaire de Qadesh (Exode 17-18, Nombres 10-14). Un examen attentif et non prévenu des textes montre la place très importante tenue par l'oasis de Qadesh dans les souvenirs de l'Exode. L'arrivée à Qadesh se place trois jours après l'entrée au désert ; pour le Sinaï la distance était bien plus considérable (Ex. 3/18, 5/3, 8/23). C'est à Qadesh que se passèrent les principaux épisodes de la législation, ainsi que cela ressort d'un verset du cantique de l'Exode (15/25) : « *Sham sam Io choq ou*

3. *Le « Décalogue »*, p. 129.

4. Les récits de l'alliance du Sinaï ont subi de nombreuses retouches ; étant donné leur caractère le légendes, il fallait sans cesse les adapter aux conceptions nouvelles sur la sainteté et sur l'alliance. Il nous paraît évident que le Sinaï, auréolé du prestige de la grandeur et de l'éloignement, a été dans les milieux prophétiques et sacerdotaux une source de développements légendaires au point de reléguer dans l'ombre les traditions de Qadesh. Il n'en reste pas moins que le Sinaï n'est pas un concept mythologique (R. Weill, *R. E. J.* 1909, p. 54), mais qu'il a été en relation, sans doute courte et partielle, avec les anciennes tribus ; on ne voit pas en effet comment les Israélites auraient, une fois installés en Canaan, pu créer les récits sur le Sinaï, si ceux-ci ne reposaient pas sur d'anciens souvenirs.

mish pat wesham nisahu = C'est là qu'il lui a donné un statut et un droit et c'est là qu'il l'a mis à l'épreuve ». Le verbe *nisahu* est évidemment une allusion à Massa ; or Massa se trouvait à proximité de Qadesh. Ce texte laisserait donc entendre que c'est à Qadesh et non pas au Sinaï que la loi aurait été donnée à Moïse.

C'est également à Qadesh qu'eut lieu la rencontre, décisive pour la religion d'Israël, de Moïse et de Jéthro. Jéthro, le prêtre de Madian, et vraisemblablement adorateur du Dieu Yahveh, vient à Qadesch pour initier Moïse au culte de son dieu. Dans les récits relatant la pénétration progressive vers Canaan l'élément légendaire domine de beaucoup. L'épisode des explorateurs utilise une ancienne légende locale de Hébron, le récit de la bataille contre les Cananéens dans le sud du pays est un récit étiologique sur le nom de Hormah ; enfin l'épisode de Balaam, qui repose sur une très ancienne tradition [5], doit expliquer pourquoi Israël a pu traverser le pays de Moab sans être obligé de le conquérir par les armes. Pour la suite de la conquête, le Yahviste utilise les légendes locales qui étaient racontées à Gilgal, Jéricho, Ay et Gabaon. Tous ces endroits appartiennent à la tribu de Benjamin ; l'histoire qui nous est racontée ne dépasse pas le cadre d'une tribu et ne peut, par conséquent, que nous donner une vue très approximative de ce qui s'est réellement passé

Où les traditions de l'exode et de la conquête ont-elles été réunies ? L'aboutissement de l'exode fut le partage entre les différentes tribus. Or ce partage eut lieu au sanctuaire de Gilgal (Josué 14/6-14 ; 18/2-10). Ce sanctuaire joue encore un rôle de premier plan aux temps de Samuel et de Saül (I Sam. 10/8 ; 11/14 ; 13/4-7 ; 15/12, 21, 33). Il est donc assez probable que le Yahviste ait puisé une partie importante de ses renseignements à la source où s'étaient déjà alimentés les narrateurs de l'histoire de Samuel et de David.

Nous dirons, en résumé, que le Yahviste avait à sa disposition, concernant l'exode et la conquête, des récits annalistiques, des poèmes, des légendes, renseignements qui lui étaient fournis par les sanctuaires de plusieurs tribus et qui étaient conservés par des rites. Nous verrons plus loin comment, de cet assemblage, il a tiré une vue synthétique.

5. Cf. Mowinckel : *Ursprung der Bileamsage*, Z. A. W., 1930.

LES TRADITIONS PATRIARCALES

Il n'y a aucun point de l'histoire biblique au sujet duquel l'acquisition de vues claires n'est plus difficile que celui des traditions patriarcales. Sans doute pour le Yahviste le problème se présentait-il d'une façon moins compliquée que pour nous ; à son époque tout le monde était d'accord pour voir dans les patriarches des ancêtres d'Israël et dans leur occupation du pays des souvenirs historiques. Mais l'époque n'était pas encore très éloignée où ces traditions avaient été historicisées ; c'est la tâche de la critique de refaire ce travail de la tradition. Depuis un demi-siècle environ, les récits sur les patriarches ont reçu les explications suivantes :

A) Explication ethnique. — La matière de ces traditions ne remonterait pas au-delà de l'époque des Rois et des Juges ; ces récits ne seraient que la projection dans le passé d'un état contemporain. C'est ainsi que, selon cette hypothèse, la rivalité de Jacob et d'Esaü doit expliquer la soumission d'Edom à Israël. Or la soumission d'Edom ne s'est produite que sous David et ses successeurs. Les songes de Joseph sur les gerbes qui s'inclinent devant la sienne sont une allusion à l'existence du royaume du Nord. Les figures des patriarches seraient la personnification de peuples ou de tribus et ne se rapporteraient pas à des individus concrets. Bien des personnages portent en effet des noms de peuples : Israël, Ismaël, Ephraïm, Manassé, Madian, Ammon, Moab, mais l'appellation ethnique ne convient ni pour Abraham, ni pour Sara, ni pour Laban, ni pour Rébecca. Jamais, dans aucun texte, Abraham ne désigne un peuple. D'autre part, l'esprit, nous pourrions dire le climat, que respirent les récits patriarcaux est très différent de celui de la royauté. A l'époque royale les Israélites étaient, depuis plusieurs générations déjà, des agriculteurs solidement établis dans le pays, or les patriarches mènent une vie nomade. A l'époque de David, et déjà à celle des Juges, la supériorité d'Israël s'affirmait dans les guerres menées au nom de Yahveh, or les patriarches de la Genèse apparaissent comme des personnages éminemment pacifiques. De toutes ces données nous pouvons conclure que l'interprétation ethnique n'est pas à même de donner une explication satisfaisante dans son ensemble des traditions patriarcales.

B) Explication mythique. — Cette explication a l'avantage de mettre en lumière bien des traits qui restaient mystérieux dans l'explication ethnique. Il faut, en faveur de cette théorie, citer l'analogie entre l'histoire de Jacob et Esaü et celle d'Ousoos et de Samemroumos dans la tradition phénicienne de Sanchouniathon dont voici les traits essentiels : A l'origine des choses se trouvent Genos, Aion et Protogonos, qui donnent naissance à des fils mortels, Phos, Pyr et Phlox, qui découvrent le feu et enseignent son usage ; ces derniers donnent à leur tour naissance à des géants dont les noms sont Kasion, Liban, Antiliban, Tabor, eux-mêmes donnant naissance à Samemroumos, dont la traduction grecque a fait Hypsouranios. Ces géants portaient le nom de leurs mères, femmes qui pratiquaient commerce avec tous ceux quelles rencontraient (Cf. Genèse 6/1-4). Hypsouranios fonda la ville de Tyr et inventa l'art de construire des cabanes au moyen de roseaux, de joncs et de papyrus ; son frère Ousoos fut le premier à inventer l'art de se faire des vêtements avec des peaux de bêtes sauvages qu'il capturait à la chasse. Une querelle éclata entre les deux frères. Samemroumos par le frottement des arbres, mit le feu à la forêt de Pyr ; Ousoos construisit des bateaux et navigua sur mer ; il avait élevé deux stèles dédiées au feu et au vent et leur avait offert le sang des animaux qu'il capturait. Après leur mort, ils furent vénérés par leurs descendants qui leur consacrèrent des bâtons et des stèles et célébrèrent une fête annuelle en leur honneur. L'interprétation géographique de ce mythe est évidente ; Ousoos c'est Usu, c'est-à-dire l'ancienne ville de Tyr située sur la terre ferme ; de là il s'en va vers la nouvelle Tyr, ville maritime construite en pleine mer. Samemroumos, dont le nom signifie ciel élevé, désigne un sanctuaire ou une partie haute de la ville de Sidon. La légende phénicienne refléterait donc la rivalité entre Tyr et Sidon. Plusieurs traits se retrouvent dans la légende de Jacob et d'Esaü ; le nom de Ousoos est identique à celui d'Esaü, Jacob habite des cabanes, Esaü pratique la chasse.

Est-il possible de retrouver dans la narration israélite la trace d'un ancien mythe d'ordre héroïque ? Il est tentant de trouver une allusion au caractère héroïque de Jacob dans sa lutte avec le personnage mystérieux au gré du Yabbok qui, vaincu par Jacob, lui dit : « Tu as lutté avec les dieux et avec les hommes, et tu as été vainqueur » (Cf. Osée 12/4).

D'après la thèse mythique, les patriarches auraient été primitivement des dieux ; puis, dégradés au rang de héros et enfin, à un troisième stade, réduits au rang de simples humains. C'est la thèse qui a été défendue par Edouard Meyer et Bernard Luther. Ceux-ci s'appuient sur l'analogie de ce qu'on observe dans le monde grec. Le ἥρως apparaît comme un demi-dieu. (Odyss. 7/44 ; 11/329, 629 ; 21/299). (Ili. 12/23). Les noms des héros sont des épithètes de dieux ; Amphiaraos et Trophonios sont des épithètes du Zeus chthonien ; Agamemnon est peut-être un épithète de Zeus Callisto, Diktyma et Iphigeneia sont des épithètes d'Artémis. Les tombeaux des héros qui accompagnent presque toujours leur vénération, sont une preuve en faveur de leur caractère divin originel, car ils sont le lieu d'habitation des divinités chthoniennes [6]. Il est évident que les patriarches bibliques sont étroitement liés aux sanctuaires ; au lieu de voir en eux des fondateurs de culte, l'école mythique les considère comme les baalim primitifs de ces sanctuaires. Abraham, dieu local d'Hébron et Jacob, dieu local de Béthel, auraient été dégradés en personnages historiques par la réaction générale du yahvisme contre la mythologie. L'explication mythique n'avait plus guère d'adhérents, lorsque la découverte des textes de Ras Shamra en 1930 lui donna un nouveau rebondissement si bien qu'on la considère aujourd'hui de nouveau avec plus de ferveur.

C) Explication folklorique. — Les récits patriarcaux seraient des contes, donc de simples récits populaires sans attache précise dans le temps et traitant moins de vérités historiques que de vérités psychologiques. On retrouve dans l'histoire de Joseph plusieurs motifs du Conte égyptien des deux frères ; la visite des trois êtres divins à Abraham sous la chênaie de Mamré ressemble à l'histoire de Philémon et Baucis et le récit du sacrifice d'Isaac appartient à la même famille que les traditions sur Iphigénie. Il est incontestable que la tradition israélite a largement utilisé le folklore, mais les récits sur les patriarches sont bien différents des contes : alors que ces derniers sont intemporels et impersonnels (il y avait une fois quelque part un homme...)

---

6. On trouvera d'intéressants développements sur les rapports du culte des morts et du culte des héros dans l'ouvrage de M. Delcourt : « *Légendes et Cultes de héros en Grèce* », p. 51 ss.

les traditions patriarcales ont trait à des êtres précis et sont localisées autour d'endroits bien définis.

D) Explication historique. — C'est l'explication traditionnelle, telle que la fournit l'Ancien Testament. Abraham serait venu d'Our en Chaldée, son nom a été retrouvé sous la forme *Abi-ramu* sur les listes du temps d'Hammourabi. Le nom de Jacob est attesté comme nom de personne sous la forme de Yqbr (*Yaqobel*) par des scarabées égyptiens du temps des Hyksos et comme nom de lieu dans une liste de villes palestiniennes conquises par Thoutmès IV. Il n'y aurait donc à priori rien d'impossible à ce que nous ayons à voir dans les récits patriarcaux des souvenirs de l'époque nomade, et qu'Abraham, Isaac et Jacob soient des personnages ayant réellement existé aux temps où les tribus israélites habitaient les confins méridionaux de Canaan autour des oasis de Qadesh, de Lachay Roï et de Beersheba.

Comment se pose aujourd'hui le problème des traditions patriarcales

La liaison étroite entre les traditions patriarcales et les lieux sacrés nous pousse à voir dans les patriarches les révélateurs du dieu et des fondateurs de culte ; le fait qu'ils sont tous rattachés à des endroits de Palestine semble prouver qu'il s'agit de personnages palestiniens, mais qui dit palestiniens affirme du même coup leur origine cananéenne. Abraham est le fondateur du lieu saint d'Hébron, Isaac de celui de Beersheba, Jacob de celui de Béthel; le dieu adoré dans ces sanctuaires était El que les textes de Ras Shamra ont révélé être le grand dieu du panthéon cananéen. Chaque sanctuaire mettait en lumière un attribut particulier du Dieu El, le Dieu de Beersheba s'appelai El Olam (Gen. 21 33), celui de Louz El Bethel, qui devint plus tard le nom de l'endroit (Gen. 31/13), celui de Qadesh El Roï (Gen. 16/13), celui de Sichem El Berith (Juges 9/46), celui de Jérusalem El Elyon (Gen. 14). Pourtant d'après la tradition biblique il ne semble pas que ces personnages, en tous les cas Abraham, aient de tous temps résidé dans le pays. C'est ce problème de la migration des patriarches que viennent éclairer — ou obscurcir — les découvertes de Ras Shamra[7] ; ces textes qui datent du xiv[e] ou du xv[e] siècle parlent

7. La mention de Terach, qui ne peut être qu'un personnage divin ou semi-

expressément de Terach (ou Etrach) époux de Sin et de Nikkal qui vécut en Canaan dans la région du Negeb, Le fils de Terach est Shib'ani, qui sera le fondateur du sanctuaire d'Asdod. Il faut donc mettre le Terach de la tradition phénicienne en parallèle avec Terach, père d'Abraham dans la tradition biblique. Or le nom Terach provient très vraisemblablement de la racine Yarach = Lune et l'époux de Sin et de Nikal, divinités Lunaires, était lui aussi une divinité. Cela pose d'une façon nouvelle le problème de la migration d'Abraham. S'agit-il d'une migration historique ou d'une migration mythique ? En un mot, la légende de la migration d'Abraham, aurait-elle simplement été créée pour expliquer la diffusion des cultes lunaires dans la Palestine du Sud dont le nom de Jéricho et peut-être celui du Sinaï ont perpétué le souvenir ? Il nous semble qu'il faut voir dans l'histoire d'Abraham la réunion de deux éléments : *a*) un élément palestinien, concernant le fondateur d'un sanctuaire, *b*) un élément étranger parlant de l'importation de cultes lunaires. Ces cultes lunaires, qui étaient naturellement accompagnés par un déplacement de populations, connurent un si grand succès en Palestine que les fondateurs de sanctuaires furent mis en relation généalogique avec les dieux importés ; en particulier, avec Terach, comme le principal d'entre eux. « Le mariage des figures lunaires immigrées avec les figures locales de la légende d'Hébron, écrit Raymond Weill [8], est une opération qui pourrait avoir été dirigée par l'intention toute simple, de légitimer, de naturaliser en Palestine la religion venue du Nord et ses protagonistes, en nouant un lien

---

divin a paru bien troublante à ceux qui tenaient à l'historicité stricte des récits patriarcaux, aussi se sont-ils efforcés d'éliminer le problème en proposant une lecture différente : le P. de Vaux (*R. B.* 1937, p. 544) pense qu'il n'y a entre le Terach de Ras Shamra et Terah de la Bible qu'une coïncidence matérielle, le nom ne se rattachant pas à la racine Yarach, mais à l'assyrien turrachu-bouquetin, M. de Langhe (Ephémérides théologicae Lovanienses 1939, Fasc. 2-3) propose de voir dans Terach le mot de terhatu qui en assyrien signifie le prix d'achat d'une femme et traduit le texte invoqué : « Qu'il fasse sortir son épouse de droit, la femme du terhatu (c'est-à-dire celle pour laquelle il a payé le terhatu). Comme on le voit, le déchiffrement des textes de Ras Shamra est encore trop incertain pour nous permettre d'en tirer des conclusions trop affirmatives, il n'en demeure pas moins qu'il faut en tenir compte pour l'histoire des origines d'Israël ; la mention de Zabulon, d'Issachar, de Dan, de Asher, du Negeb, constituent d'ailleurs d'autres points de rapprochement avec les données bibliques ; mais leur importance pour l'histoire des origines d'Israël est minime en égard à celle qu'ils sont appelés à avoir pour la connaissance de la religion cananéenne.

8. *La légende des patriarches et l'histoire*. Rev. des Et. Sémitiques, 1937.

de descendance entre eux, dieux antérieurs et supérieurs, et le héros humain de la grande légende locale. » Un phénomène tout analogue a dû se produire pour Jacob qui est mis en relation de parenté avec Laban ; or Laban n'est autre que le dieu Lune lui-même, et la Bible elle-même se sert du féminin Lebanah = la blanche, pour désigner la lune. D'autre part, Rachel, fille de Laban, est identique à Ishtar, fille de Sin en Mésopotamie ; son nom signifie d'ailleurs comme celui de Rachel, la brebis [9]. Cette fusion semble évidente, mais on peut se demander si, au lieu d'être des figures cananéennes, israélitisées par la suite, les patriarches n'étaient pas les représentants religieux du dieu des Israélites avant la constitution de la religion nationale de Yahveh. Selon Alt [10] les patriarches qui étaient des personnages historiques, étaient les fondateurs du culte des dieux avec lesquels ils se trouvaient dans un rapport spécial de parenté ou d'amitié, d'où l'expression « dieu des pères » que nous rencontrons souvent dans ces récits ; ces dieux auraient été le *pachad* Isaac, le *àbir* Jacob et le *magen* Abraham. Cette religion était familiale et tribale, et présentait des caractères assez semblables à celle de Yahveh, favorisant par là même l'adoption du culte de Yahveh par l'ensemble des tribus israélites. C'est seulement lorsque la fusion, qu'il s'agisse de la fusion de trois courants, mésopotamien, cananéen, israélite, ou de deux seulement, mésopotamien et cananéen, fut opérée, que les diverses traditions furent mises entre elles en rapport généalogique, et cela par la voie des pèlerinages que nous avons esquissée plus haut.

Quant au séjour des Israélites en Egypte, il paraît impossible de le mettre au compte de la légende et de n'y voir qu'un récit étiologique destiné à présenter la conquête de Canaan sous une forme aussi dramatique que possible. Mais ce n'est probablement qu'une partie des tribus qui a séjourné en Egypte, et de cet élément particulier la légende a fait une tradition générale.

Il y avait donc, antérieurement au Yahviste, plusieurs cycles d'histoires, groupés chacun autour d'un héros fondateur de sanctuaire. Le cycle d'Abraham comprenait lui-même deux cycles, les traditions sur Abraham et celles sur Lot qui ont été habilement réunies par la migration des trois êtres divins de l'un vers l'au-

9. Deuter. : 7/13 ; 28/4, 18, 31.
10. *Der Gott der Väter.*

tre de ces patriarches. Le cycle d'Isaac, localisé autour de Beersheba, ne nous a été conservé qu'à un état fort tronqué, la tradition ayant dépossédé Isaac au profit d'Abraham.

Le cycle de Jacob est lui aussi la résultante de deux séries de légendes, l'une ayant pour thème Jacob et Esaü, l'autre traitant des relations de Jacob et de Laban ; là encore, les deux séries ont été habilement combinées, et cela très probablement déjà au stade de la tradition orale, par le récit de la fuite de Jacob auprès de Laban et de son retour dans le domaine d'Esaü. Le cycle de Jacob abonde en légendes cultuelles, les épisodes de Béthel, de Machanaym, de Penouel et de Sichem sont autant de traditions hiérologiques destinées à prouver et à justifier le caractère sacré de ces endroits.

Le cycle de Joseph paraît dégagé de son caractère sacral primitif, quoiqu'il soit encore possible de reconnaitre en Joseph le héros de la légende d'instauration du sanctuaire de Sichem. C'est à Sichem que la tradition montrait son tombeau, mais d'assez bonne heure, avant la rédaction de la synthèse Yahviste, on introduisit à sa place Jacob, déjà fondateur de Béthel, de sorte que tout l'intérêt pour Joseph fut porté sur son aventure égyptienne.

Les traditions sur les origines. — La matière de ces récits était depuis longtemps formée et vraisemblablement mise par écrit, au moment ou apparut le Yahviste ; primitivement, ces récits n'avaient aucun lien entre eux. L'histoire de Caïn et d'Abel ne se rapportait pas originairement aux enfants du premier couple humain, car comment Caïn aurait-il pu dire : « Quiconque me rencontrera me tuera ? » il y a également une contradiction entre Gen. 4/17 ou c'est Caïn qui construit la première ville et Gen. 11/9 ou cette première ville est Babel. Les traditions sur les origines sont d'ordre mythique ; seule l'histoire de la Tour de Babel mérite peut-être le qualificatif de légende à fondement historique, car elle fait allusion à des noms précis et à des événements que nous connaissons par l'histoire mésopotamienne, à savoir la construction des tours à étage. Dans leur ensemble, ces traditions s'inspirent de modèles cananéens, dont certains sont en dernier ressort d'origine mésopotamienne, comme le récit de la création et celui du déluge. Mais à mesure qu'on étudie ces récits, et qu'on les compare à ce que nous connaissons, par Ras Shamra, de traditions cananéennes similaires, on s'aperçoit que ce n'est que

la matière qui est d'origine étrangère, les idées sont spécifiquement israélites et même yahvistes. Nulle part nous ne trouvons un tableau plus saisissant de ce que l'ancien Israël entendait par la religion et la foi que dans ces premiers chapitres de la Genèse.

IDEE DIRECTRICE DE L'OUVRAGE YAHVISTE

L'originalité du Yahviste réside moins dans son talent historique de chroniqueur ou de narrateur que dans la pensée théologique à laquelle il a subordonné une matière variée et souvent contradictoire. Si le Yahviste a entrepris son ouvrage, ce n'était pas pour le plaisir de raconter des histoires, mais pour montrer que dans l'histoire tout convergeait vers un but ; il y a là un progrès sur l'historien qui a relaté l'histoire de David ; celui-ci se signale par une remarquable application du principe de causalité. Le Yahviste saisit également le lien de cause à effet par lequel les événements sont enchaînés et sait trouver les raccords nécessaires lorsqu'il se trouve en présence d'hiatus inexpliqués ; mais par delà les causes il saisit le but vers lequel tend toute l'histoire ; son histoire est téléologique. Il entend raconter comment le peuple d'Israël était entré en possession de son pays ; vivant à l'époque de Salomon, où la conquête du pays était définitivement terminée, il lui est possible d'envisager avec sérénité le chemin parcouru, afin de trouver dans la marche des événements vers ce but heureux des notifs nouveaux de reconnaissance et de foi. La foi d'Israël, telle qu'elle était formulée dans sa plus ancienne confession (Deutéronome : 26/5-9) culminait dans la reconnaissance pour le pays où coulent le lait et le miel, que Yahveh lui avait donné envers et contre tous les obstacles. Mais alors que cette confession de foi ne prenait son point de départ que dans la migration de Jacob, le Yahviste élargit l'horizon et embrasse l'histoire universelle depuis la création du monde. Il fallait, pour s'attaquer aux traditions sur les origines, un singulier courage ; la religion authentique d'Israël s'était en effet dressée contre tout ce qui rappelait le mythe et n'avait laissé subsister d'autres fondements pour la foi que ceux qui lui étaient fournis par son histoire. Le Yahviste en mettant au début de son ouvrage le récit de la création transpose la foi du plan historique sur le plan cosmologique en rappelant que Yahveh est le Dieu créateur. Il

est vrai que l'intérêt du Yahviste se porte avant tout sur l'homme et que, même dans le récit de la création, tout est subordonné à la création de ce dernier. L'homme à qui la possibilité était offerte de vivre dans la communion la plus complète avec son créateur, a préféré suivre la voix de sa raison et de son orgueil[11]. Sa désobéissance entraîne une progression du péché. A chaque page l'humanité tombe un peu plus bas jusqu'à la grande confusion de la Tour de Babel ; mais en même temps que le Yahviste met en évidence la progression du péché, il nous fait assister à la manifestation constamment renouvelée de la grâce de Dieu.

Les premiers chapitres de la Genèse sont remplis de promesses de grâce. Sans parler du Protévangile (3/16), dont l'interprétation messianique nous paraît fort douteuse, nous pouvons citer comme promesses 3/22. Yahveh fait aux hommes coupables des vêtements pour les revêtir 4/15 le signe sur le front de Caïn doit le préserver de devenir victime de la vendetta.

8/22 Yahveh fait des promesses solennelles après le déluge.

9/27 promesses d'extension politique à Japhet et de bénédictions spirituelles à Sem.

Après le récit de la Tour de Babel qui semble être une condamnation radicale de l'humanité à la séparation d'avec Dieu, le Yahviste commence à raconter l'histoire d'Abraham. C'est dans ce raccord de deux traditions primitivement tout à fait hétérogènes, que se manifeste le don de synthèse du Yahviste : une histoire s'arrêtant à la Tour de Babel serait un non-sens, car elle signifierait que Dieu détruit lui même son œuvre. Or le Dieu du Yahviste est actif et puissant ; lorsque tout semble désespéré, ce Dieu suscite Abraham. L'histoire d'Abraham commence par une triple bénédiction, qui a la valeur d'une promesse.

a) Abraham sera un grand peuple ;

b) le peuple aura un pays ;

c) par Abraham seront bénies toutes les familles de la terre.

C'est surtout dans cette troisième promesse que se révèle le caractère prophétique du Yahviste et que se découvre sa person-

---

11. Le narrateur yahviste explique la chute par une désobéissance de l'homme et non par la faute d'êtres célestes. Le thème selon lequel l'origine du mal se rattache à des démons est repris par la littérature pseudépigraphe, en particulier Hénoch. L'allusion à la chute des anges (Genèse 6/1) est une concession faite à la tradition populaire.

nalité. « Toutes les faamlles de la terre... », pour la première fois dans l'histoire d'Israël nous trouvons des accents aussi universalistes ; jusqu'à présent l'horizon des historiens ne dépassait guère les limites du sanctuaire ou de la communauté tribale ; la promesse faite à Abraham est, avec le tableau des peuples de Genèse 10, la première manifestation en Israël et dans toute l'antiquité, d'une histoire universelle.

Les traditions patriarcales, qui contenaient de solides éléments historiques, se prêtaient moins aisément que les mythes à la systématisation théologique ; bien qu'il fît preuve d'une assez grande liberté à l'égard de la tradition, le Yahviste ne pouvait cependant pas l'ignorer ; aussi prend-il les données sur les patriarches telles qu'elles lui étaient transmises, mais il se réserve la liberté de les ordonner à son schéma. C'est ainsi, à l'instar de ce qu'il avait fait dans les récits sur les origines, qu'il met en évidence la différence existentielle entre Dieu et l'homme et l'obéissance absolue qui ne peut consister que dans un acte de foi. Dans l'histoire d'Abraham il accorde la place centrale à la promesse de postérité ; cette promesse, Abraham doit y croire, mais sa foi ne cesse d'être mise à l'épreuve, tout d'abord par la famine qui l'oblige à descendre en Egypte, puis par la stérilité de sa femme et enfin par le sacrifice de son fils unique. (12/10, 16/1 ss., 22/1 ss.). La promesse de Dieu de lui donner le pays n'est valable que pour la foi. La même idée se retrouve dans le cycle de Jacob. La tradition avait fourni au Yahviste les légendes cultuelles de Béthel, de Machanaym et de Penouel, mais la main du penseur se manifeste dans la place que ces épisodes occupent dans la vie du personnage. Lorsque Jacob arrivé à Béthel, il fuit la colère d'Esaü ; il est un fugitif, il s'apprête à quitter son pays, le pays de la promesse ; tout semble perdu pour lui et pour les desseins de Dieu à son égard. C'est à ce moment précis que Yahveh lui apparaît pour lui renouveler la promesse faite jadis à Abraham. Au chapitre 32, la leçon religieuse du Yaviste est encore plus apparente. Jacob s'humilie dans la reconnaissance envers Dieu (32/10-12) mais une nouvelle épreuve l'attend, un être mystérieux, peut-être un ange, mais certainement un personnage divin, l'attaque. Jacob doit subir l'assaut de Dieu lui-même, il faut qu'il soit humilié par les hommes et par Dieu et qu'il porte jusque dans sa chair les marques de cette humiliation, afin de se souvenir qu'il n'est qu'un homme.

Une partie des critiques estiment qu'en ce qui concerne Abraham et Jacob, le Yahviste s'est contenté d'ordonner la matière traditionnelle mais admettent par contre que 'histoire de Joseph est une composition de son crû qu'il aurait créée pour servir de lien entre les traditions patriarcales et celles de l'Exode. Mais il nous semble que l'histoire de Joseph ne joue ce rôle de chaînon que d'une façon tout à fait secondaire. Elle a sa signification en elle-même et doit montrer avant tout l'action merveilleuse de la Providence qui sait faire tourner en bien le mal médité par les hommes (Gen. 50/20). L'histoire de Joseph appartient au genre littéraire de la nouvelle, c'est-à-dire du récit à forme anecdotique ; le même thème est d'ailleurs développé dans d'autres littératures. Le thème du frère cadet rejeté par ses aînés et devenant finalement leur sauveur se retrouve en Israël même dans les histoires de Gédéon, de Jephté et de David Nous admettons que le Yahviste a trouvé l'histoire de Joseph déjà constituée, mais il a prouvé son originalité en la subordonnant à son idée directrice et en la faisant servir à montrer la prise de possession du pays de Canaan (Gen. 42/21, 45/5-7, 50/24). A la différence des autres récits patriarcaux les histoires de Joseph n'ont pas d'attache locale ; elles ne se déroulent pas autour de quelques endroits sacrés ; Jacob habite non pas Sichem ou Béthel, mais de façon très générale : « en Canaan » (Gen. 42/29, 45/25). Cette absence d'attaches locales prouve combien les histoires de Joseph étaient populaires et devaient circuler dans l'ensemble des tribus israélites.

Le Yahviste franchit avec relativement d'aisance le grand hiatus entre Joseph et Moïse. Quelques versets à peine lui suffisent à faire la transition « Joseph mourut ainsi que tous ses frères et toute cette génération-là ; les enfants d'Israël s'accrurent et se multiplièrent ; ils devinrent de plus en plus nombreux et puissants et le pays en fut rempli » (Ex. 1/6-7).

Dans les récits sur l'Exode, le Yahviste s'attache à mettre en relief une thèse qui lui est chère : Moïse aussi bien que le peuple doivent soumettre à une épreuve la promesse qui leur est faite ; aussi se trouvent-ils sans cesse en danger, menacés de disparaître à cause de leur infidélité (Nombres 14/23, Josué 7). L'accès direct à la terre de Canaan leur est interdit, ils devront faire un détour qui les mènera dans une direction toute différente et Moïse devra mourir sans avoir pu fouler le sol de la terre pro-

mise. C'est ainsi que tout au long de l'histoire la désobéissance des hommes et la grâce de Dieu se manifestent, s'excluent et s'appellent pour toujours à nouveau se rejoindre, car il faut que l'histoire aboutisse à la théocratie.

La prise de possession du pays ne devint effective que sous David et Salomon, et le Yahviste en a été témoin. Mais il ne faudrait pas conclure de là que toute son histoire n'est qu'une prophétie post eventum, comme par exemple le livre de Daniel. Les promesses concernant le pays appartiennent aux couches les plus anciennes de la tradition. Les Israélites savaient que ce pays leur avait été promis. A l'aurore de leurs souvenirs historiques, il y a une prophétie ; les territoires des différentes tribus furent répartis avant leur conquête, tellement on était sûr que les promesses trouveraient leur accomplissement.

Ce que les tribus sous la conduite de Josué n'avaient pas réussi, David devait l'accomplir (cf. la notice du Deutéronomiste Josué 21/43). David apparut donc comme le réalisateur des antiques prophéties et ce ne fut certainement pas le moindre trait qui contribua à sa popularité. C'est parce qu'il considérait l'histoire comme l'accomplissement d'une prophétie que le Yahviste a entrepris son ouvrage et il faut avouer qu'une pareille perspective stimule singulièrement le sens historique. Il écrit l'histoire en croyant, mais non en apologiste. Jamais son histoire n'a l'allure du plaidoyer, travers auquel l'historien deutéronomiste n'a pas toujours su échapper ; il estime que les événements renferment en eux-mêmes le plus éloquent des commentaires ; c'est parce que celle-ci ne se manifeste pas autrement que dans l'agencement de la matière traditionnelle qu'on a refusé de parler de sa personnalité. La Providence divine se manifeste dans la succession des événements, même lorsque ces événements se déroulent sur un plan purement humain (p. ex. Gen. 24). Aussi l'ouvrage Yahviste ne ressemble-t-il en aucune façon à une histoire sainte farcie d'interventions miraculeuses. Tout ce qui a trait à l'ingérence divine dans le monde est présenté d'une manière très laïque [12], Dieu se manifestant *dans* les événements. La volonté de Yahveh s'incarne dans quelques grandes personnalités et c'est un des mérites du Yahviste d'avoir affirmé, à une époque où on en

12. Nous ne voyons pas de raison sérieuse de refuser au Yahviste les morceaux que Eissfeldt attribue à une source L (Laienquelle).

était encore au stade de la mentalité collective qui sacrifie l'individu au groupe, le rôle des individus créateurs ; ces individus ne sont pas des héros qui occupent une position à mi-chemin entre Dieu et les hommes, ce ne sont pas des êtres sur qui descend de temps à autre une puissance extraordinaire, mais de paisibles nomades largement pourvus des défauts inhérents à leur état, dont la seule grandeur consiste dans leur foi. Cette liberté du Yahviste à l'égard des conceptions traditionnelles des manifestations de divin et des formes de la sainteté le fit passer pour un novateur et peut-être même pour un révolutionnaire. Son histoire n'est ni sacerdotale, ni prophétique, dans le sens où l'histoire était cultivée dans les écoles de prophètes ; aussi comprend-on aisément que son ouvrage ait subi des remaniements destinés à le mettre au pas de la tradition.

Patrie du Yaviste. — La plupart des critiques admettent que le Yahviste est d'origine judéenne, ce qui leur permet de donner au sigle J à la fois le sens de « Yahviste » et de « Judéen ». Les arguments invoqués à cet effet sont avant tout sa tendance anticananéenne ; il fait descendre l'humanité de Caïn qui est l'éponyme d'une peuplade nomade du sud avec laquelle Juda entretenait des rapports fréquents ; d'autre part les traditions israélites sont considérées du point de vue judéen : Jacob, héros éphraïmite, est eclipsé par Abraham, Esaü est dépeint sous un jour plus sympathique que Jacob. Ceux qui, comme Hölscher, admettent que l'ouvrage yahviste s'étend jusqu'au livre des Juges et des Rois trouvent dans l'exactitude des détails topographiques concernant le sud de la Palestine une preuve de plus en faveur de l'origine judéenne. Mais autant d'arguments ont été invoqués par ceux qui veulent faire du yahviste un citoyen du royaume du nord ; le yahviste connaît bien la topographie d'Israël, il considère le pays depuis la région de Béthel, endroit présumé de la séparation d'Abraham et de Lot ; dans la bénédiction de Moïse (Deut. 33/7) Israël apparaît comme supérieur à Juda. Il est donc difficile de conclure, et, pour notre part, nous nous en abstiendrons, estimant d'ailleurs que la question n'a qu'une importance toute accessoire, car pour le Yahviste il n'y a pas d'un côté Israël et de l'autre Juda, mais le royaume des 12 tribus, le tout Israël qui forme une unité. C'est à cette unité qu'il venait d'assister sous le règne de David, et cette unité avait également

pour lui l'avantage d'être la réalisation des anciennes prophéties.

C'est dans sa façon de considérer toute l'histoire comme une promesse et un accomplissement que réside son originalité. Le groupe social compte peu pour lui ; Yahveh n'est pas le Dieu du groupe, mais le maître de l'univers ; aussi cet universalisme atténue-t-il la tendance anti-cananéenne foncière ; ni chez le roi philistin Abimélek (Genèse 26/28), ni chez Balaam (Nombres 22/22 ss.) on ne remarque qu'ils appartiennent à une religion étrangère [13]. C'est qu'à l'époque où il écrit les peuples voisins et les Cananéens sont devenus les tributaires et les vassaux des Israélites. Et il y avait dans cette suprématie d'Israël quelque chose de si grand que par l'intuition de sa foi il y ramène l'ensemble de l'histoire.

Les remaniements de l'ouvrage Yahviste. — L'ouvrage du Yahviste, malgré son allure parfois personnelle, s'imposa à l'ensemble de la nation et fut jugé digne d'être lu dans les assemblées sacrées et enseigné dans les écoles. Mais le meilleur ouvrage, lorsqu'il est destiné à survivre à son époque, nécessite des remaniements et des rééditions. Le Yahviste qui était un outsider, c'est-à-dire un théologien ne se réclamant d'aucune école soit prophétique soit sacerdotale, n'a pas écrit son ouvrage en vue de la lecture publique ; pour le rendre apte à cette fonction, on lui fit subir quelques changements. Une bonne partie des répétitions ont leur origine dans ce fait ; aussi avons-nous été amené à réviser très sérieusement la position de la critique du Pentateuque et à nous écarter, sur un point important de la thèse classique qui a trouvé actuellement dans la personne d'Eissfeldt [14] en Allemagne et dans celle de A. Lods en France ses plus éminents représentants. Depuis les travaux de Hupfeld et de Ilgen la critique admettait comme une sorte de dogme qu'il y avait dans les couches anciennes du Pentateuque deux narrateurs, le Yahviste et l'Elohiste, le premier appartenant au royaume de Juda, l'autre au royaume d'Israël, l'un vivant au IXe siècle, l'autre environ un

13. La mère de Manassé et d'Ephraïm est la fille d'un prêtre égyptien (Gen. 41/45). Moïse est le fils adoptif d'une princesse égyptienne (Ex 2/10) ; parmi les héros de David figurent de nombreux étrangers ; mais l'attitude large envers les étrangers n'implique pas une tolérance religieuse ; les dieux étrangers sont impuissants et ridicules et leur vouer un culte serait pour un adorateur de Yahveh la pire des infidélités.

14. Cf. surtout sa Einleitung et la Hexateuchsynopse.

siècle plus tard. Ces deux auteurs présentaient des différences sensibles dans leur langage ; une fois les particularités linguistiques solidement définies, et la part qui revient à chacun bien délimitée, on s'efforçait, à l'aide des morceaux ainsi étiquetés, de caractériser la mentalité et la théologie de chacun. On reconnut que certains récits attribués à la source E avaient une allure particulièrement sentimentale (Gen. 21/8 ss , 22) ; fort de cette découverte on assigna tous les récits sentimentaux à l'Elohiste ; était-il écrit qu'Esaü pleurait, ce verset était aussitôt refusé au Yahviste. Les théophanies nocturnes, les visions et les rêves étaient également considérés comme un procédé particulier à E pour faire intervenir la divinité. On aboutit ainsi à des véritables pétitions de principes qui faussèrent non seulement une saine critique littéraire, mais qui firent considérer ces récits comme des constructions logiques, alors que le récit antique n'est d'abord que l'expression de la vie. Avec ce compartimentage sévère des textes, il semblait impossible aux critiques rationalistes qu'un même auteur ait pu raconter, au cours d'une même histoire, des événements tristes et heureux. Une fois le dogme établi, on ne cessa de l'étayer par de nouvelles preuves et l'exégèse tomba de plus en plus dans la discrimination des sources ; on refusa en particulier d'admettre qu'un même auteur ait pu se répéter, alors qu'on ne se montrait nullement choqué du parallélisme synonymique si fréquent dans les autres livres bibliques.

Nous estimons, en effet, que les répétitions, les doublets, les contradictions même dont le Pentateuque fournit de si abondanss exemples, peuvent être expliqués sans la nécessité de faire intervenir un narrateur particulier qui aurait donné une recension parallèle des événements rapportés par le Yahviste. Un remanieur n'est pas un narrateur ; d'autre part, s'il est très vraisemblable que la rigueur de la pensée de J trahit la marque d'une personnalité, les corrections qui constituent ce qu'on appelle communément la source E présentent un caractère tout à fait anonyme et paraissent pouvoir être mises au compte de la communauté, dépositaire de la tradition. C'est pourquoi les récits dits élohistes ont en général une couleur bien plus archaïque que ceux du Yahviste. Quant à certains récits que, en vertu de la pétition de principe signalée, la critique s'accorde à attribuer à la source élohiste, nous n'hésitons pas à les assigner au Yahviste ; le récit du sacrifice d'Isaac (Gen. 22), une des pièces

maîtresses d'après lesquelles on définit la mentalité élohiste, ne nous paraît nullement incompatible avec le Yahviste. Il ne nous faut pas, en effet, oublier que ce dernier ne donnait pas seulement des récits de son propre crû, mais puisait sa matière dans la multiplicité des traditions écrites et orales, se conformant simplement en cela aux règles générales de l'historiographie sémitique.

Les doublets qui consistent en une simple phrase sont ou des renvois ou des titres de paragraphes ou des récapitulations. En français, lorsque nous voulons renvoyer à quelque chose qui a déjà été dit, nous employons l'expression : « ainsi qu'il a été dit plus haut » ; une pareille locution est inconnue en hébreu ; on répète alors la phrase en question. D'autres fois la phrase peut avoir servi de titre à un paragraphe ; l'hébreu ignore les titres, les parenthèses, les mots en italique, les notes, les appendices ; toutes les nuances exprimées par ces modalités ont dû exister en hébreu, mais elles ont disparu lorsque le texte eut été unifié et que les notes marginales furent considérées comme un sacrilège. Nous pensons qu'il est possible de considérer comme des titres de paragraphes les phrases suivantes :

Gen. 31/3 : Yahveh dit à Jacob : Retourne au pays de tes pères et dans ton lieu de naissance.

Gen. 25/11 : Isaac habitait près du puits de Lachaï Roï.

Gen. 15/12 : Un profond sommeil tomba sur Abraham.

Gen. 31/36 : Alors Jacob se mit en colère et adressa des reproches à Laban.

En raison de la tendance courante de considérer les historiens antiques à l'image des modernes, on ne pouvait concevoir que leurs récits ne se composaient très souvent que de quelques brefs versets. Telle est pourtant la réalité. Un exemple nous permettra d'illustrer cette affirmation ; le chapitre 15 de la Genèse est en général cité comme un exemple classique de la combinaison de deux récits appartenant respectivement aux sources J et E ; il nous y est raconté comment Yahveh apparut de nuit à Abraham pour lui promettre une nombreuse postérité et comment ensuite, au coucher du soleil, il promet de donner le pays à ses descendants en concluant une alliance avec lui. Si l'on envisage le chapitre dans son ensemble, on ne peut pas s'empêcher d'y voir deux traditions différentes, mais si l'on admet qu'il y a là deux récits que le Yahviste a puisés, l'un et l'autre, dans la tradition,

on reconnaîtra dans ce chapitre deux récits indépendants, le premier allant du verset 1 au verset 6, le second allant du verset 7 au verset 22, les quelques difficultés qui subsistent s'expliquent aisément par des raisons d'ordre rédactionnel ; c'est ainsi que le verset 12 est une chose explicative du verset 17, destiné à expliquer le mot très rare de àlatah.

D'autres fois, cependant, les récits sont trop différents à la fois au point de vue de la forme et de la pensée pour qu'il soit difficile d'admettre que le Yahviste les ait intégrés l'un et l'autre à son ouvrage, surtout lorsqu'il s'agit de récits concernant un même événement. Dans ces cas il convient d'expliquer les doublets non par des raisons littéraires, mais par des motifs religieux. Le Yahviste n'était pas dépourvu de souci religieux, loin de là, mais sa religiosité très « laïque » le conduisait à présenter sans aucun fard surnaturel les personnages qu'il mettait en scène. Lorsque ces récits furent lus en public dans un but édifiant, certains traits parurent choquants, et, comme ils concernaient les ancêtres dont on ne parlait qu'avec vénération, on s'efforça de les corriger ou du moins de les atténuer. C'est ainsi que le Yahviste avait raconté, sans un mot de blâme, qu'Abraham avait menti en faisant passer sa femme pour sa sœur (Gen. 12). Le chapitre 20 présente une forme plus évoluée du même récit et s'efforce de montrer qu'Abraham n'a pas menti (20/12). Au chapitre 16 Sarah, agissant avec l'entière autorisation d'Abraham, chasse Agar loin de la maison ; le chapitre 21 (v. 8 ss.) nous montre le patriarche intervenant d'abord en faveur d'Agar et la congédiant avec le plus de ménagements possibles. Jacob avait acquis ses richesses par la ruse et la tromperie et s'il a quitté Laban c'est pour sauver ses biens ; par une habile correction sa fuite fut liée et attribuée à une apparition et un ordre de Dieu (Gen. 31/2 ss.). D'après le Yahviste, Jacob, lorsqu'il apprit que Joseph était encore en vie, n'eut qu'un désir, aller le rejoindre, mais on ne pouvait pas laisser le patriarche quitter son pays et s'exposer ainsi à anéantir la promesse faite à ses pères ; aussi imagine-t-on de le faire passer par Beersheba, pour y rencontrer le dieu de son père Isaac et recevoir de lui l'assurance que la promesse continuerait à subister (Gen. 46/1-4). Dans tous ces morceaux la divinité est appelée Elohim ; les rééditeurs du Yahviste trouvaient que ce dernier avait parlé de Dieu d'une façon trop humaine, aussi, pour mettre en relief la transcendance divine, remplace-t-on le nom de

Yahveh par celui d'Elohim, qui désignait la force divine universelle. D'ailleurs le Yahviste lui-même parlait souvent d'Elohim, par exemple en racontant les relations des Israélites avec les étrangers (Gen. 31/50, 31/42) ou tout simplement pour des raisons esthétiques, comme par exemple dans ce verset de la bénédiction de Jacob :

« Oui, l'odeur de mon fils est comme l'odeur d'une riche campagne, que Yahveh a bénie. Qu'Elohim te donne la rosée des cieux et une terre féconde ! » (Gen. 27/28).

L'emploi des deux noms divins par le Yahviste avait depuis longtemps attiré l'attention de certains critiques sur la fragilité de ce critère pour la discrimination des sources, mais, à part peut-être Dahse [15], ils n'ont pas tiré de cet argument les conclusions qui en découlaient logiquement.

Tous ceux qui se sont occupés de l'Elohiste l'ont caractérisé comme un écrit prophétique ; c'est là, parmi leurs affirmations, celle qui est le moins sujette à caution ; mais pourquoi ne pas alors rapprocher l'Elohiste des remaniements faits dans l'esprit prophétique des autres livres historiques ? Le travail auquel les prophètes se sont livrés sur les traditions historiques a abouti au

---

15. Depuis quelques années, la thèse de l'Elohiste considérée comme un narrateur indépendant est de plus en plus contestée ; les extrémistes comme Procksch n'avaient pas rencontré un grand écho, car même les critiques favorables à l'existence de la source E ne pouvaient méconnaître son étroite parenté avec J. C'est ainsi qu'Ed. Meyer a pu dire que l'Elohiste se tenait à tous points de vue sur les épaules du Yahviste.

Gressmann : *Mose und seine Zeit*, p. 368, écrivait : « Dans bien des cas, J et E. ne sont que des étiquettes qu'on peut échanger à volonté ».

Martin Buber : *Königtum Gottes*, 1932, p. XIV, refuse de voir dans J. et E des sources, mais n'y reconnaît que deux manières différentes d'élaborer les données de la tradition.

Hempel : *Die althebräische Literatur*, p. 126 et 139), a souligné les ressemblances très étroites entre l'Elohiste et le Deutéronomiste. Il retrouve dans le Deutéronomiste, (Dtn. 12/20 ; 18/15), les traits caractéristiques de l'Elohiste, lutte contre la magie et surtout mise en relief de l'œuvre de Moïse. Eissfeldt dans son Introduction adopte un point de vue analogue. Cf. aussi L. Gautier : *Introduction I.*, p. 139.

Dépouillé et même démembré au profit du Yahviste et du Deutéronomiste, l'existence de l'Elohiste apparaissait de plus en plus précaire. Une attaque en règle avait des chances de lui porter un coup mortel. Cette attaque a été tentée par Volz et Rudolph : *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik*, 1933, qui ont abouti à la conclusion que la thèse de l'Elohiste comme source spéciale devait être éliminée de la critique du Pentateuque.

Nous ne mentionnons pas ici les critiques qui arrivent à des résultats identiques, mais qui, au lieu de s'en tenir à l'analyse littéraire, s'inspirent d'*a priori* dogmatiques contre la théorie des sources et confondent apologétique et critique.

Deutéronome et à la littérature deutéronomiste ; pourquoi ne pas attribuer à la seule école deutéronomiste, qui a commencé son œuvre bien avant l'exil ; ce qu'on pensait pouvoir attribuer à un Elohiste ?

Ces remaniements nous éclairent sur l'utilisation qu'on faisait de l'histoire. Les souvenirs historiques étaient destinés à être lus en public et à être enseignés. Or le culte et l'enseignement avaient pour but de fortifier la foi en Dieu et en ses promesses ; il fallait donc que l'histoire qui en constituait la matière fasse la part la plus large à l'élément surnaturel.

II. — LE CYCLE DES PROPHETES

A) ELIE

« La biographie de ce prophète nous apporte surtout l'écho de l'impression profonde faite sur les consciences et les imaginations par ce rude champion de Yahveh, qui, avec son manteau de peau de bête retenu par une ceinture de cuir, incarnait si bien l'austérité des vieilles mœurs en face de la mollesse des imitateurs de la civilisation étrangère. » Ce jugement de Ad. Lods[1] laisse entendre que la biographie d'Elie est fortement idéalisée ; mais à sa base il y a, sans nul doute, l'impression de puissance exercée par ce prophète ; cette impression a été telle, qu'aujourd'hui encore les traditions sur Elie sont vivantes en Palestine, où le prophète jouit d'une égale vénération parmi les juifs, les chrétiens, et les musulmans. Il est fort probable, quoique nous n'en ayons aucune allusion formelle, que le nom même du prophète ait servi de point de cristallisation aux diverses traditions qui circulaient à son sujet. Eliyahou=Yahveh est Dieu ; tous les récits culminent dans cette affirmation et prouvent la supériorité du dieu d'Israël sur les baalim cananéens et sur les prétentions totalitaires des souverains omrides[2]. Elie devint rapidement un type, le type de l'homme de Dieu, le prophète par excellence, tout ce que le peuple espérait d'un prophète se concrétise en sa personne. Chez les Hébreux, toute idée tient à prendre une forme concrète, elle vise à l'incarnation ; c'est pourquoi le λόγος σάρξ ἐγένετο est l'aboutissement normal de tout l'A. T. Elie est l'incarnation des aspirations religieuses et sociales du Yahvisme du

1. *Israël*, p. 489.

2. Le caractère purement légendaire des récits sur Elie a été soutenu par J. Halévy : *Revue Sémit. XVI*, p. 285-292. Selon lui nous n'aurions à faire qu'à diverses variations sur le thème du nom du prophète. L'épisode du Carmel aurait été forgé pour expliquer le nom d'Eliyahou=mon Dieu est Yahveh. Quand à ceux de l'Horeb et de l'ascension du prophète, ils seraient dûs à une autre interprétation de son nom : el Yahveh=vers Yahveh. A l'aide de ce procédé puéril, on arrive aisément à prouver la non-existence de la plupart des personnages bibliques.

IX^e siècle. Sous le règne d'Achab, Israël traversait une crise. Ce souverain dont le règne a été l'un des plus intelligents et dont les réalisations ont été des plus constructives, avait eu le tort de vouloir laisser s'installer un syncrétisme religieux ; sans persécuter le culte de Yahveh, il entendait lui adjoindre celui du Baal de Tyr et peut-être d'autres dieux encore ; parallèlement à ce syncrétisme religieux, il voulait assimiler la vie sociale à celle des peuples voisins et affranchir Israël du joug de la tradition ancestrale qu'il jugeait être une marque d'infériorité. Ce double mouvement se heurta à une violente résistance dont le prophète Elie fut l'âme.

D'autre part Israël fut à cette même époque troublé et remué par la puissance sans cesse croissante du royaume araméen de Damas et sa conscience nationale fut soumise à une rude épreuve. Là encore Elie devint l'incarnation du patriotisme, si bien qu'il fut le champion d'Israël au titre national, social et religieux. Les récits sur Elie ne sont pas introduits de la même façon que les autres histoires ; les critiques supposent en général que le début a été perdu ; il nous semble en tous les cas que c'est à dessein que le rédacteur du livre des Rois fait intervenir Elie de façon soudaine et mystérieuse (I Rois 17/1). Vischer compare son rôle au tracé d'une hyperbole qui venant de l'infini traverse un instant le fini pour retourner dans l'infini[3]. Elie étant un type, il est clair que les récits qui le concernent n'ont jamais eu pour seul but de raconter sa vie ; ils avaient toujours un but apologétique ; par l'exemple d'Elie il fallait apprendre à ne jamais se laisser détourner de la tradition reçue des ancêtres et à ne jamais douter du secours de Yahveh, même lorsque les circonstances paraissaient désespérées.

Au point de vue de la forme littéraire, les récits sur Elie ont l'allure dramatique de la biographie de David. L'auditeur est sans cesse tenu en haleine ; il se demande comment telle situation pénible va se dénouer. Remarquons le caractère très discret de l'intervention miraculeuse ; nulle part nous n'assistons à cet étalage de merveilleux que nous rencontrons déjà dans les légendes sur Elisée et qui sera monnaie courante dans toute la littérature hagiographique. Jamais le miracle n'intervient comme une solution de facilité. Tout en faisant du prophète un type, la

3. *Das Christuszeugnis des A. T.*, T. 2, p. 375.

tradition a bien conservé le souvenir de sa vie avec toutes ses variations. Aucun récit n'est une pure invention ; même le chapitre 19, où les éléments légendaires sont les plus abondants, repose sur un épisode réel de la vie du prophète. Ce récit ne fait qu'accentuer un élément qui domine toutes les traditions sur Elie, à savoir son analogie avec Moïse. Elie est devenu un nouveau Moïse ; mais la tradition aurait été incapable d'opérer un pareil processus, si bien des traits dans la vie réelle d'Elie n'avaient rappelé la figure de Moïse. Comme Moïse, Elie avait un sens aigu des exigences de Yahveh et jamais depuis Moïse ces exigences n'avaient été affirmées avec autant de force ; aussi était-il tout naturel que dans la tradition populaire Elie fût assimilé à Moïse, doué des mêmes révélations et finalement semblable à lui dans la mort. Mais il se peut aussi qu'Elie ait eu lui-même parfaitement conscience de son rôle de continuateur de Moïse et qu'il ait lui-même cherché la conformité avec son modèle. Nous en voyons la preuve dans le pèlerinage qu'Elie entreprend au Sinaï ; pour se retremper aux sources de la vraie foi, Elie ne voit d'autre moyen que de se rendre sur les lieux qui virent la révélation de Dieu à Moïse.

Les différentes traditions sur Elie circulaient tout d'abord sous forme isolée ; les propagateurs en furent vraisemblablement les fils des prophètes, bien qu'il ne soit jamais question d'un lien quelconque entre eux et le prophète ; elles étaient, comme les légendes patriarcales, localisées à certains endroits, au Carmel, à Guilgal, à Beersheba, mais bien vite ces traditions furent reliées entre elles et constituées en un cycle autour du thème commun : qui est Dieu ? Yahveh ou Baal ?

Ces traditions furent ensuite insérées partiellement à l'intérieur d'un cadre chronologique : c'est ainsi que les événements des chapitres 17 et 18 se passent pendant la période de sécheresse de 3 ans (17/1-18/41-46). Mais le lien avec cette sécheresse dont l'historicité est attestée par l'historien Ménandre [4] est plutôt lâche ; le tournoi avec les prophètes du Baal-tyrien sur le Carmel a eu d'autres motifs : comment en effet, s'expliquer au chapitre 18/34 ss. la présence d'une si grande quantité d'eau susceptible de remplir deux grandes cruches, si l'on se trouvait

4. Ménandre, cité par Josèphe (A. J. VIII, 13, 2), parle d'une grande sécheresse sous le règne d'Itobal ; mais elle ne dura, d'après lui, qu'un an.

en pleine sécheresse ? Le chapitre 19 est relié au récit précédent par le verset 1 : « Achab rapporta à Jézabel, comment Elie avait tué par l'épée les prophètes... » ; logiquement d'ailleurs le récit du chapitre 19 est fort bien à sa place actuelle.

L'épisode de la vigne de Naboth se trouve séparé des autres récits par le chapitre 20 qui provient d'une source différente, où Achab est présenté sous un jour plutôt favorable. Le motif qui a inspiré le rédacteur a été de faire précéder le récit de la mort d'Achab au chapitre 22 directement de son annonce par le prophète (21/29).

Quant au récit du feu du ciel qui dévora les émissaires du roi Achazias, il semble avoir reçu des surcharges légendaires qui ne sont guère dans la ligne des autres traditions éliennes. Alors que ces dernières ne font qu'une part discrète au miracle, et présentent Elie comme un héros de la prière et de la justice, l'élément merveilleux s'y étale avec complaisance.

Nous ne formulerons pas d'opinion précise quant à la date où ces récits ont vu leur forme actuelle. Ils ne sont pas dûs à des contemporains du prophète, mais ils ont très bien pu être racontés de cette façon déjà par la génération qui le suivit[5]. Pour des individus exceptionnels le processus d'idéalisation commence de leur vivant, et tout porte à croire qu'Elie est entré vivant dans la légende. En tous les cas, les traditions sur Elie sont antérieures à Amos et Osée, il n'y a aucune trace de polémique contre le culte du veau d'or, culte que, sous l'influence de ces deux prophètes, on qualifiera de péché de Jéroboam. Le fait que l'époque mosaïque soit présentée comme l'époque idéale ne présuppose pas l'influence d'Osée ; depuis Samuel, Moïse et son temps étaient le drapeau de ralliement de tous les milieux qui s'opposaient à la monarchie. D'autre part, l'esprit qui a abouti à la réforme de Josias n'y perce pas encore ; bien au contraire Elie parle des autels de Yahveh et déplore leur destruction ; il construit lui-même un autel, trait que le Deutéronome eût sans doute volontiers supprimé, s'il n'avait été trop solidement ancré déjà dans la tradition.

---

5. De l'absence d'allusion aux traditions sur Elie dans des passages tels que Dtn. 34/20 ; Jér. 15/1 ; Ps. 99/6, on a parfois conclu à leur origine tardive : mais le manque d'allusion n'est pas une preuve suffisante en faveur de l'inexistence de ces traditions. (Cf. *Röseh Th. St. Kr.*, 1892, p. 441). Après la chute du royaume du Nord la personne d'Elie fut supplantée par celle de Samuel, ce qui explique en partie le silence à son sujet.

En résumé, nous pouvons dire que les récits sur Elie ont été écrits dans le but de fortifier la foi en Dieu dont Elie est dans des circonstances adverses un des témoins les plus authentiques ; mais, en même temps, ils sont destinés à créer ou à affermir la foi dans les paroles des prophètes, les seuls vrais révélateurs de la volonté divine, aussi est-ce sans doute l'opinion générale qui se trouve exprimée par la bouche de cette femme du peuple : « Je reconnais maintenant que tu es un homme de Dieu et que la parole de Yahveh dans ta bouche est vérité » (I Rois 17/24).

B) LA BIOGRAPHIE D'ELISEE

Nous n'avons sur Elisée que des traditions isolées, que les rédacteurs, malgré leur souci d'harmonisation, n'ont pas pu réunir en un ensemble cohérent[6]. A leur base il y a comme pour Elie l'impression extraordinaire exercée par ce prophète qui reçut le surnom de « char et cavalier d'Israël »[7] (II R. 13/14). Comme Elie, son maître, son nom le prédestine à sa mission. Elisha signifie Dieu sauve et toute sa vie est pleine de manifestations éclatantes du secours de Dieu. L'impression qui se dégage de sa personne s'épanouit dans une multitude de légendes, d'autant plus nombreuses qu'Elisée trouva dans les confréries des nebiim des disciples qui rivalisèrent de zèle pour raconter ce qu'il a fait et ce qu'il aurait pu faire. Les miracles d'Elisée, dont certains sont une copie manifeste de ceux d'Elie, se distinguent cependant de ceux-là par le rôle plus considérable du merveilleux et par l'absence d'un sens religieux profond. Chez Elie le miracle est un auxiliaire de la foi ; chez Elisée, le miracle est recherché en vue de lui-même. Le prophète a tout du thaumaturge et du magicien : il jette du sel dans une source pour la purifier, et un morceau de bois jeté dans les eaux du Jourdain

---

6. Il y a contradiction entre 5/27 et 18/1 ss., 6/23 et 6/24 ss. D'autre part, le prophète ne réside pas au même endroit, les changements de résidence sont expliqués par les rédacteurs comme des déplacements ; c'est le moyen classique de toutes les synthèses légendaires

7. Ce titre est une allusion évidente au fait que le roi de Syrie n'autorisa un Israël qu'une garnison de 50 cavaliers, 10 chars de guerre et 10 000 fantassins (II R. 13/7). Le prophète avec l'énergie divine résidant dans sa personne suppléait aisément à cette infériorité militaire (Ps. 20/8). Dans un passage le même titre est donné à Elie, mais il s'agit certainement d'un emprunt au cycle d'Elisée (II R. 2/12).

suffit à faire remonter à la surface une hache de fer ; ce sont là des traits qui ne sont pas sans parallèles dans le folklore magique des peuples les plus divers[8]. Elisée devient dans les cercles des fils de prophètes le héros capable de tous les miracles, qu'il est possible d'imaginer. Avec une égale aisance il est maître de la nature, des êtres vivants, et des choses. Même après sa mort, ses ossements continuent à agir (II R. 13) et ses paroles continuent à être écoutées et mises en pratique (II R. 8). Si ces anecdotes, car c'est là le terme qui convient le mieux à ces récits brefs[9], ne nous apprennent pas grand chose sur la vie d'Elisée proprement dite, elles sont en revanche notre meilleure source d'information sur ces milieux mal connus qu'on appelait les écoles des prophètes. Pour la vie du prophète, nous devons nous attacher surtout aux récits qui nous le montrent agissant sur la scène politique[10]. Même en supposant que la tradition ait remanié les événements dans le but de faire d'Elisée leur cause effective, il reste néanmoins que le prophète a dû prendre une part considérable à la lutte contre la maison d'Achab et aux guerres contre les Syriens. Il est parfaitement vraisemblable qu'Elisée ait accompagné les armées au combat, afin d'être prêt dans les moments décisifs à consulter Yahveh ; les prophètes ont remplacé l'oracle rendu autrefois par les prêtres au moyen de l'éphod. De ce simple fait on tira naturellement des conclusions qui dépassaient la réalité : si le prophète accompagnait les armées en campagne, c'était que les guerres étaient menées par lui et que les victoires n'étaient dûes ni au nombre ni à la technique des combattants, mais uniquement à sa clairvoyance. Le rôle du prophète s'étend bien au-delà des limites de sa patrie : il va jusqu'à Damas pour y oindre roi Hazaël à la place de Ben-Hadad.

Au point de vue de l'art littéraire certains des récits sur Elisée sont de petits chefs-d'œuvre. Ce n'est pas sans un réel plaisir qu'on lira l'histoire de la Sunamite dont les péripéties sont racontées de façon telle que l'auditeur ou le lecteur sont sans cesse tenus en haleine en se posant les questions suivantes : le fils revivra-t-il ? Guehazi pourra-t-il le ressusciter ? Elisée arrivera-t-il à temps ? Le récit de la guérison de Naaman peut-être décomposé

---

8. Cf. Gressmann, Sch. A. T.
9. II Rois 2/19-25 ; 4/1-7, 38, 44 ; 6/1-7.
10. Il s'agit surtout de II Rois 3 et 6/24-7/20 ; dans 6/1-23 il n'y a probablement aucun renseignement historique.

en scènes successives dont chacune se passe en un lieu différent, sans que cela ne nuise en rien à l'harmonie de l'ensemble. Le contraste entre le prophète qui donne des ordres de loin sans se montrer, et l'officier syrien qui arrive chargé de cadeaux, entre l'humilité de Naaman guéri et l'âpreté au gain de Guéhazi appartient aux trouvailles les plus géniales de la littérature hébraïque.

C'est dans les récits sur Elisée que s'affirme le mieux la grandeur d'Elie telle qu'elle s'est imposée à ses contemporains. Elisée a été disciple d'Elie ; moins grand que son maître quant à la foi et à l'énergie, mais plus mêlé que lui aux événements de l'histoire, y agissant en face du roi autrement qu'en prophète de malheur et en justicier. On aurait tort cependant de trop insister sur cette différence, car il est fort probable que, si Elie avait rencontré des circonstances aussi favorables que l'avènement de Jéhu, il serait serti de son isolement ; n'oublions pas que c'est à Elie que remonte, selon une tradition qui présente de solides garanties d'authenticité, l'activité politique d'Elisée [11].

Les récits du cycle d'Elisée s'inspirent de ceux d'Elie et non inversement comme l'a soutenu récemment encore Eissfeldt [12] qui estime que la violente opposition à la maison d'Achab manifestée par les récits sur Elisée, suppose l'avènement de la dynastie de Jéhu, et que l'extermination du culte de Baal par Jéhu est plus vraisemblable que le tournoi sanglant du Carmel. Mais la parenté des deux cycles peut aussi avoir pour raison des événements semblables dans la vie des deux prophètes.

C) LA BIOGRAPHIE D'ESAIE [13]

A vrai dire ce n'est pas une biographie d'Esaïe que nous avons dans ces fragments — qui, à quelques différences près, sont rapportées deux fois dans l'A. T. — mais simplement un épisode particulièrement marquant de la vie du prophète, un de ceux qui lui a valu une grande partie de sa gloire aux yeux de la postérité. Cependant l'existence de ce fragment permet de supposer qu'il y a eu une véritable biographie d'Esaïe, dont le fonds

11. L'ordre donné à Elie n'a pas été exécuté littéralement (I Rois 19/16) : preuve qu'il ne s'agit pas d'une prophétie post eventum.
12. *Einleitung in das A. T.*, p. 331.
13. II Rois 18/13-20/19 et Esaïe 36-39.

était probablement constitué par une autobiographie. Dans le livre du prophète nous trouvons au moins deux passages où il est question de lui à la troisième personne ; le chapitre 7 rapporte dans le style des livres historiques, les préparatifs de la coalition syro-ephraimite et au chapitre 20/1-2 nous apprenons ce que fit Esaïe au moment du siège d'Asdod par le Tartan. Alors que ces deux récits ont trouvé tout naturellement leur place au milieu des oracles du prophète, les récits qui concernent la campagne de Sennachérib ont été ajoutés en appendice à la fin du livre. La place primitive de ces morceaux est celle du livre des Rois ; leur style est bien dans la ligne des traditions sur les rois et les prophètes dont la réunion a fourni au rédacteur la substance principale de son ouvrage.

Il y a dans ce morceau trois récits dont l'un se trouve en double version, et qui n'ont de commun entre eux que la place centrale faite au prophète ; le but du narrateur est visiblement de montrer que si en l'an 701 Jérusalem a été préservée c'était le mérite d'Esaïe et que l'exil n'était pas une catastrophe inattendue, puisqu'Esaïe lui-même l'avait annoncée.

L'historien qui cherchera dans ces chapitres des matériaux pour la reconstitution de cette époque troublée accordera la première place au document inséré dans : II Rois 18/13-16, et le mettra en parallèle avec la relation du même événement contenue dans les annales assyriennes.

Est-ce à dire que les autres récits soient purement légendaires ? Le premier récit de la tentative de Sennachérib de se soumettre Jérusalem n'a rien du style légendaire (II Rois 18/17-19/9 à 36-37). Les procédés employés par l'ambassade du roi d'Assyrie pour essayer d'intimider et de désarmer toute velléité de résistance chez les Juifs sont tellement dans la ligne de ce que nous connaissons des procédés de ces conquérants, que nous n'avons aucune raison sérieuse de suspecter l'historicité du récit. L'argument qu'on a fait valoir en faveur du caractère légendaire de ce morceau c'était l'allusion qu'on pensait y trouver à la prédication d'Esaïe dans le discours du Rab shaqué. Yahveh a dit : « Monte contre ce pays et détruis-le ».

Mais il n'est nullement impossible que le roi d'Assyrie, dont les serviteurs apprenaient la langue des peuples qu'il désirait soumettre, ait eu connaissance de l'activité d'Esaïe, comme il avait d'ailleurs connaissance de la réforme religieuse entreprise

par Ezéchias (18/22). Le prophète forme le centre de ce récit, encore que son intervention ne soit que fort discrète, mais cette discrétion qui se manifeste par la quasi-totale absence de discours ne fait que mieux mettre en relief la grandeur du prophète en opposition à la grandiloquence de l'ambassadeur du roi d'Assour : « Voici que je mets en lui un esprit, tel que, sur une nouvelle qu'il apprendra, il retournera dans son pays. Et je le ferai tomber par l'épée de son pays ». Rien dans cette prophétie ne ressemble à un *vaticinium ex eventu ;* seuls ceux qui refusent aux prophètes toute clairvoyance concernant l'avenir, peuvent parler d'inauthenticité à propos de ce passage. Si ce récit n'était qu'une légende, on n'aurait pas manquer d'imaginer une rencontre entre Rab shaqué et le prophète, mais sa sobriété même est une preuve en faveur de son historicité.

Nous serons moins affirmatifs en ce qui concerne le deuxième récit, quoiqu'il soit habilement présenté comme un nouvel essai de Sennachérib ; il semble cependant qu'il ne soit qu'un doublet du précédent, si ce n'est que les émissaires y sont remplacés par une lettre. Le contenu de la lettre est en tous points semblable au discours des émissaires. Esaïe y apparaît comme le messager de Yahveh, il est « le prophète » dont la prière déjoue toutes les puissances de guerre. Et pourtant le caractère légendaire ne doit pas être surestimé ; toutes les paroles mises dans la bouche du prophète ont parfaitement pu être prononcées par lui ; mais la légende a réuni autour d'un moment précis des paroles prononcées en des circonstances diverses (II Rois 19/21-28, 29-31, 32-34).

Le second fragment de la biographie d'Esaïe concerne la maladie d'Ezéchias. Esaïe y apparaît comme le guérisseur ; le remède qu'il prescrit n'est nullement d'ordre magique, car on sait en Orient et ailleurs que la figue a une réelle valeur thérapeutique ; si le récit avait été imaginé uniquement dans le but de glorifier le prophète, on aurait donné à son intervention une forme plus extraordinaire. D'autres traits témoignent encore une faveur de l'historicité du récit, en particulier le fait que l'événement est daté 15 ans avant la mort d'Ezéchias ; le souvenir avait donc dû en être conservé dans la mémoire des contemporains. Esaïe, d'autre part, y annonce un oracle qui ne s'est pas accompli : « Ainsi parle Yahveh : donne des ordres à ta maison, car tu vas mourir et tu ne guériras pas ». La légende n'aurait eu aucun intérêt à mettre ainsi en relief le côté humain et faillible du prophète. Par

contre, il faut ranger dans le domaine légendaire la prophétie du recul de l'ombre sur le cadran solaire ; si elle avait fait partie du récit, elle aurait dû trouver sa place avant la guérison d'Ezéchias et non lorsqu'elle est terminée, ce qui alors n'a plus aucun sens ; on reconnaît ici aisément la main de la tradition, aux yeux de laquelle le prophète était si grand qu'il pouvait commander même au soleil.

Le troisième récit dont Esaïe forme le centre est celui de l'ambassade de Mérodach Baladan. Le véritable but de cette visite n'est pas exprimé, mais l'insistance mise par Ezéchias à étaler ses richesses et sa puissance, prouve qu'il s'agissait de faire entrer Juda dans une coalition contre l'Assyrie, et Ezéchias voulait montrer au roi de Babylone qu'il était un allié de choix.

La réponse d'Esaïe est contestée par beaucoup de critiques qui veulent y voir une allusion à l'exil ; un examen attentif et impartial révèle cependant que cet oracle ne parle ni de l'exil proprement dit, ni de la destruction du temple. Il parle de richesses enlevées et de fils du roi qui seront emmenés comme eunuques à la cour de Babylone. Or, à notre connaissance, cette prophétie ne s'est jamais réalisée à la lettre, ce qui est la plus sûre garantie en faveur de son authenticité. Le récit culmine dans l'antithèse entre le roi et le prophète. Le roi, égoïstement, accepte la parole du prophète, car, se dit-il, pendant ma vie au moins il y aura la tranquillité — après moi le déluge ! Le prophète embrasse les événements du point de vue de Dieu et son regard franchit volontiers le moment présent, surtout quand il voit poindre à l'horizon une catastrophe ou une promesse.

Tout le monde est d'accord pour reconnaître que, chronologiquement, les récits de la maladie d'Ezéchias, et de l'ambassade de Mérodach Baladan précédaient celui de la campagne de Sennachérib à laquelle ils sont antérieurs d'une dizaine d'années. Mais lorsque durant l'exil notre livre des Rois prit sa forme définitive, et que l'on fut préoccupé de montrer que le châtiment avait été mérité par le péché des rois et du peuple, on fit culminer ces récits dans l'annonce de la déportation à Babylone : Esaïe, le grand prophète, avait déjà annoncé l'exil, pouvait-on dire. C'était là un puissant motif de foi et d'espérance et qui valait bien qu'on lui sacrifiât quelque peu l'ordre chronologique.

D) LA BIOGRAPHIE DE JEREMIE PAR BARUCH

A vrai dire nous ne possédons pas une biographie complète du prophète Jérémie, mais plutôt un récit des épisodes les plus mémorables de la dernière partie de sa vie. Baruch a voulu retracer les tribulations de son maître et son écrit peut être considéré comme le premier échantillon de la littéraure des actes des martyrs. Dans la personne de Baruch la vie mouvementée du prophète trouva un écrivain capable de la rendre dans ce qu'elle avait de dramatique. Baruch était plus qu'un simple secrétaire ; il a dû jouer un rôle important en tant que conseiller du prophète, si bien que les adversaires de ce dernier lui reprochent de se laisser influencer par lui (43/3) ; au point de vue littéraire Baruch réunissait le don d'observation et la sympathie pour l'objet étudié, qualités essentielles d'un bon historien [14]. Nous ne pouvons pas souscrire au jugement d'un critique récent qui trouve le style lourd, et cite à l'appui de sa thèse les nombreuses parenthèses intercalées dans le texte (cf. 34/8-17) [15] ; nous voyons au contraire dans ces parenthèses des preuves en faveur de la variété et de la vivacité du style. Le discours direct est très souvent employé.

37/13 Yéria, fils de Sélémia, arrêta le prophète Jérémie, en lui disant : « Tu passes aux Chaldéens ! ». Jérémie répondit : « C'est faux ! Je ne passe pas aux Chaldéens ».

38/8 ss. Eled Melek dit au roi : « Seigneur roi, ces hommes ont mal agi en traitant comme ils ont fait le prophète Jérémie, ils l'ont jeté dans la citerne, et il y mourra de faim, car il n'y a plus de pain dans la ville ». Et le roi donne cet ordre à Ebed Melek : « Prends ici trois hommes avec toi, et va retirer de la citerne le prophète Jérémie, avant qu'il ne meure ».

---

14. Il est intéressant, pour juger de la valeur historique de l'écrit de Baruch, de comparer les chapitres 7 et 26/1-6. Le même événement y est rapporté, la première fois par Jérémie, la seconde par Baruch. Le dernier résume le discours de son maître, en reproduisant seulement les points essentiels ; il insiste par contre sur les conséquences de ce discours et sur les réactions des sacrificateurs, des chefs et des rois.

15. Hempel : Alt. Hébr. Lit., p. 155.

Et au verset 12 : « Mets ces lambeaux d'habits et ces hardes sous tes aisselles, sous les cordes... ».

Baruch n'a pas pour son maître une admiration exclusive qui le rendrait insensible à tout le reste ; il brosse un tableau fidèle de l'entourage du prophète et nous donne une description des dernières semaines du royaume de Juda (39-41) qui est pour cette période troublée notre plus sûre source d'information.

Il a compris le rôle politique de son maître et a su être à la hauteur des événements qu'il relate. Remarquons la finesse avec laquelle il dépeint le caractère de Sédécias, du roi timoré qui tremble devant ses propres ministres et qui fait appeler Jérémie en secret (38/19) ; nous voyons défiler sur la scène de l'histoire les anciens du peuple qui supplient le prophète d'intercéder en leur faveur (42/1), etc... Si parfois il rapporte des détails en apparence insignifiants, c'est qu'ils lui servent à faire mieux comprendre le maître ; il relève surtout les faits qui montrent comment la protection divine l'a entouré ainsi que ceux qui lui furent fidèles (36/26, 37/20, 38/7-13, 39/11-14, 40/1-5, 45). Il ne semble pas que Baruch dramatise les dangers et les délivrances dont Jérémie fut l'objet, et il se montre rebelle à l'intrusion de tout élément merveilleux. Hempel croit que Baruch ne nous rapporte que très peu de paroles authentiques de Jérémie ; il ne reconnaît comme telles que 43/10 ss. et 45/4 ss. ; c'est réduire considérablement la valeur historique de la biographie : Nous ne voyons pas pourquoi toutes les autres paroles du prophète auraient été inventées ; sans doute Baruch note-t-il avec un souci tout particulier les prophéties que les événements se sont chargés de réaliser : 36/30-31 ; 37/6-9, 16-18 ; 38/2-3, 17-23 ; 39/15-18. 45 ; mais pourquoi vouloir refuser au prophète d'avoir de temps en temps annoncé avec exactitude ce qui devait arriver ?

La fidélité de Baruch à son maître ne resta pas sans récompense ; il avait eu sa part des tribulations de Jérémie et bien souvent il lui arrivait de gémir devant l'insuccès de ses efforts ; mais le prophète lui annonce que, quoiqu'il arrive, il aura la vie sauve partout où il ira (45/5). Cet oracle personnel, qui fut prononcé la quatrième année de Yoyaqim, Baruch le reproduit à la fin de son ouvrage, comme s'il avait quelque pudeur à parler de sa propre personne ; c'est la signature placée sous son ouvrage et nous en admirons l'accent humble et sincère.

Le genre de biographie inauguré par Baruch n'a guère fait

école ; il faut descendre jusqu'à l'époque de Jésus pour trouver des disciples qui jugeront utile et nécessaire de fixer par écrit les paroles et gestes de leur maître. Il est vrai qu'entre Jérémie et Jésus il ne parut guère de personnalité qui fût digne de susciter un pareil effort.

III. — LES PROPHETES ET LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

> La philosophie de l'histoire est la création d'Israël comme les mathématiques et la cosmologie celle des Grecs. (PAULSEN) [1].

A) LES PROPHETES DU VIII[e] SIECLE

Le terme de philosophie de l'histoire n'est devenu d'un usage courant qu'à partir de Hegel et d'Auguste Comte ; la façon la plus simple de la définir est de dire que c'est une manière d'envisager l'histoire comme soumise à des lois et conduite vers un but [2]. Des ouvrages comme la *Cité de Dieu* de saint Augustin, et le *Discours sur l'Histoire Universelle* de Bossuet prouvent cependant que la philosophie moderne n'a rien créé de bien nouveau. La philosophie de l'histoire est rattachée en général aux origines mêmes du christianisme ; on ne saurait en effet nier que le christianisme donne un sens nouveau à l'histoire ; en ramenant tout, passé, présent et avenir à un fait central, Jésus Christ ; d'autre part, le message chrétien proclamant une rédemption qui doit s'étendre à l'ensemble du genre humain fournissait nettement l'idée d'une histoire universelle. Mais il est aisé de remonter plus haut et de voir dans les prophètes de l'Ancien Testament ceux qui, pour la première fois dans l'antiquité, ont envisagé l'histoire universelle comme le déroulement d'un plan divin.

Les prophètes ne sont pas des historiens dans le sens où nous entendons ce terme aujourd'hui, c'est-à-dire des hommes qui

---

1. Die Geschichtsphilosophie ist die Schöpfung Israëls wie Mathematik und Kosmologie die der Griechen. (PAULSEN : *Einleitung in die Philosophie*, 1901, p. 311).

2. L'antiquité classique n'est parvenue qu'assez tard à une philosophie de l'histoire ; elle a été inspirée par deux événements de portée mondiale, l'empire d'Alexandre le Grand et la puissance de l'empire romain. (Cf. BRÉHIER : *R. H. Ph. R.* 1934, p. 38).

s'attachent à l'étude exacte des traditions et des documents du passé. Leur intérêt est ailleurs ; ce sont des hommes d'action, chargés par Dieu d'annoncer à leurs contemporains un message direct de sa part. Mais le fait que le message prophétique concerne les hommes et les circonstances d'une époque précise met en lumière l'importance du hic et nunc de l'histoire. Le Dieu des prophètes est le Dieu de l'histoire ; en cela ils n'ont pas été des novateurs ; les plus anciens documents littéraires parlent déjà de la grandeur de Dieu telle qu'elle se manifeste dans les événements de l'histoire. Le Cantique de Déborah chante les *tsideqot Yahveh* (Juges 5/11), c'est-à-dire les bienfaits de Dieu tels qu'ils se sont manifestés dans les luttes victorieuses contre les Cananéens. Mais à cette époque ancienne le rôle de Yahveh se bornait, dans l'ensemble du moins, à être le Dieu d'Israël ; les autres nations restaient en dehors de son horizon. Elles avaient chacune leur Dieu national chargé de la protéger et de la défendre, Kamosh pour les Moabites, Milkom pour les Ammonites, Hadad pour les Syriens. Les prophètes n'ont pas créé une nouvelle notion de Dieu ; ils ont simplement élargi le champ d'action du dieu national ; Yahveh, tout en restant le dieu d'Israël, devient le dieu du monde entier. Les circonstances historiques n'ont sans doute pas été étrangères à cette orientation nouvelle. Le VIII^e^ siècle marque l'apogée de la puissance assyrienne et son hégémonie sur toute l'Asie Occidentale. Les petits royaumes sont soumis les uns après les autres ; les barrières qui les séparent tombent. En supprimant ainsi les frontières, « les Assyriens ont été les grands agents du nivellement qui a permis, dans les âges suivants, le facile établissement des grands empires babylonien, perse, grec et romain » [3]. De ce spectacle un observateur neutre pouvait tirer la conclusion naturelle que c'était le Dieu d'Assour qui était le plus puissant ; les prophètes au contraire qui, par le paradoxe de la foi, prennent le contrepied des raisonnements humains, en tirent la conclusion opposée : le maître de l'histoire c'est Yahveh, qu'ils appellent souvent Yahveh Tsebaoth pour mettre en relief sa puissance seigneuriale. Ainsi que cela a été relevé fort justement [4], il y a dans cette affirmation des prophètes un avantage et un danger pour le développement du sens de l'histoire et de l'histo-

3. Lods : *Les prophètes d'Israël*, p. 21.
4. Gunkel : article *Geschichtsschreibung im A. T.* (RGG 2^e^ édition) ; et Hans Schmidt : *Die Geschichtsschreibung im A. T.*

riographie. Un avantage incontestable, car l'horizon s'élargit ; alors que du temps de David et de Salomon encore on n'était capable de s'intéresser qu'à ce qui se passait dans le cercle étroit de la nation ou de la cour, on découvre maintenant qu'il y a une histoire universelle, on apprend qu'un conflit oppose entre elles les grandes puissances mondiales de l'Assyrie et de l'Egypte ; on s'intéresse ainsi aux causes profondes de l'histoire : pourquoi y a-t-il des grands, des riches qui commandent et des pauvres qui sont exploités ? Pourquoi la justice et le droit sont-ils méprisés ? Grâce aux prophètes, l'histoire est désormais envisagée comme une grandeur dynamique. Jusqu'alors elle avait été une glorieuse épopée ; à présent où s'affrontent des puissances hostiles, elle devient une tragédie : sur la scène se heurtent les peuples les plus divers, mais derrière la scène se tient le régisseur, Yahveh, qui dirige tout vers un but que lui seul connaît ; ce but, c'est la royauté sur tous les peuples. Il n'est en effet pas impropre de parler de tragédie, car les prophètes se font de l'histoire une conception essentiellement catastrophique. Le « jour de Yahveh » que l'ancienne eschatologie populaire se représentait comme un jour de lumière et de triomphe, Amos l'annonce comme un jour de ténèbres (Amos 5/18-20) et Israël ne sera pas exclu du châtiment qu'il viendra inaugurer. La fin vient, annoncent ces prophètes que l'on peut comparer à Cassandre, et d'annoncer les signes avant coureurs de cette fin : guerre, famines, tremblements de terre, signes dans le ciel, déportations massives, etc...

Mais cette conception nouvelle de l'histoire recélait aussi en elle un sérieux danger ; à force de voir dans les événements le doigt de Dieu, on risquait de ne pas tenir compte de la variété de l'histoire et de passer à côté de bien des détails dont la connaissance est souvent si précieuse pour l'intelligence du passé ; on s'attachera désormais moins à la peinture des caractères qui fait par exemple le charme du récit de l'histoire de David. Mais surtout on risquait de fausser l'histoire pour la faire rentrer dans un schéma artificiel. Les prophètes ont trop eu le sens du réel pour succomber à ce danger, mais ceux qui se sont inspirés de leurs leçons, les historiographes de l'école deutéronomiste, n'ont pas su éviter cet écueil et ont présenté tout le passé d'Israël dans le schéma du pragmatisme à quatre temps : élection, désobéissance, châtiment, grâce, dont le caractère irréel saute aux yeux.

Les prophètes avaient à faire autre chose qu'à donner un

aperçu systématique du passé d'Israël, ce n'est qu'occasionnellement qu'ils y font des allusions ; mais, par leur fréquence, ces allusions nous montrent toute l'importance qu'ils attachaient aux manifestations de Dieu dans l'histoire, ces dernières étant à leurs yeux bien plus convaincantes que les œuvres de la création ; la foi au Dieu maître de l'histoire prime chez eux la foi au Dieu Créateur. Les allusions au passé ne sont pas simplement des images destinées à illustrer leur prédication religieuse ou morale ; elles sont par elles-mêmes des exhortations très directes Amos, s'adressant à ses contemporains du VIII^e^ siècle, leur dit de la part de Dieu : « Moi je *vous* ai fait monter du pays d'Egypte et je *vous* ai conduit dans le désert pendant quarante ans, afin de vous donner en possession le pays des Amorrhéens » (Amos 2/10) l'histoire étant l'œuvre du Dieu éternel peut toujours à nouveau être actualisée, car en Dieu le passé, le présent, l'avenir et le peuple élu ne forment qu'un.

Amos [5], le premier des grands prophètes dont un écrit nous est conservé, place toute sa prédication sous l'angle de la Justice : « Que le *mishpat* roule comme les eaux et la *tsedaqa* comme un fleuve intarissable » (5/24).

C'est d'après la pratique de la justice que Dieu juge un peuple. A l'encontre de ses contemporains qui croyaient vivre une époque heureuse et qui, dans leur insouciance, affirmaient : Dieu est avec nous, donc aucun mal ne peut nous atteindre, Amos affirme que le Dieu juste n'est pas lié au peuple par des liens mystico-magiques, mais que la justice est une grandeur supranationale qui se tourne inévitablement en jugement contre tous ceux qui refusent de la mettre en pratique. Il est normal qu'en partant de telles prémisses Amos aboutisse à des conclusions pessimistes concernant l'avenir de son peuple. Aux yeux de Yahveh, s'écrie-t-il, Israël n'a pas plus de droits que les Koushites, les Philistins et les Araméens (9/7). Dans d'autres passages il est cependant moins radical ; ainsi 2/10-11 et 3/2 il affirme nettement le rôle particulier et privilégié d'Israël, il n'a jamais mis en doute le fait qu'Israël était parmi tous les autres peuples de la terre le peuple élu, mais il s'est gardé d'y insister trop, se doutant que la référence à l'élection pouvait être un dangereux oreiller de

5. Sur l'interprétation de l'histoire par les prophètes on lira avec intérêt l'ouvrage de Julius Rieger : *Die Bedeutung der Geschichte für die Verkündigung des Amos und Hosea*, 1929.

paresse. Il faut également remarquer que dans les prophéties des chapitres 1 et 2 que l'on considère souvent comme le premier témoignage de l'universalisme des prophètes, Amos ne s'élève pas encore jusqu'à l'idée d'un dieu universel ; les peuples auxquels Yahveh s'adresse sont les voisins immédiats d'Israël : Damas, Gaza, Tyr, Edom, Ammon et Moab. L'horizon géographique du prophète était plus étendu que cela [6] ; nous voyons donc dans ces oracles un stade intermédiaire entre la vieille religion nationale et les conceptions universalistes, car on ne peut logiquement parler d'universalisme que lorsque tous les peuples et tous les hommes sont absolument égaux aux yeux de Dieu. L'élection d'Israël remonte à la sortie d'Egypte (3/12) ; comme le Yahviste, Amos admet que tout Israël a été en Egypte et non pas seulement la maison de Joseph. C'est en délivrant Israël de la main des Egyptiens que Yahveh lui a accordé une faveur toute particulière et en a fait véritablement le peuple de la grâce, car livré à lui-même le peuple eût inévitablement péri à ce moment-là. L'époque des quarante ans au désert a été également un temps de grâce ; Amos affirme que pendant cette période Israël n'a pas offert de sacrifices (5/25), ce qui prouve que si le prophète connaissait le livre de l'Alliance (Ex. 20/24-23/18) et le décalogue Yahviste (Ex. 34/14-26) il ne les considérait pas comme des lois mosaïques. Il faut noter qu'Amos ne déforme nullement les événements pour appuyer sa thèse ; ceux-ci sont par eux-mêmes suffisamment éloquents pour prouver l'exercice inexorable de la tsedaqa et ceux qui voudraient le contester s'en rendront compte *de visu :* « Passez à Calné, continuez vers Hamath la grande et descendez à Gath des Philistins... » (6/2).

Dans le livre du prophète *Osée* les allusions à l'histoire sont plus fréquentes. Sa malheureuse expérience personnelle domine tout son message ; il y a trouvé un symbole des relations de Yahveh avec son peuple ; aussi les nations voisines ne l'intéressent-elles guère. Sa philosophie de l'histoire se borne à Israël, mais en se penchant sur l'histoire d'Israël, il nous livre une série de méditations historiques où le passé de son peuple lui sert à expliquer les malheurs qui vont l'atteindre présentement.

a) Osée 9/10-14 · L'âge d'or du peuple c'est l'époque désertique ; le péché d'Israël commence avec le culte de Baal Péor où les

6. Il mentionne 35 noms de lieux et de pays.

Israélites se sont prostitués avec les Moabites (Nombres 25/3)[7]. C'est là que pour la première fois le culte a été corrompu au contact de la culture et tout le livre d'Osée ne cesse de mettre en évidence le tragique de cette alliance ; dès qu'Israël s'est mêlé aux peuples il a déchu de sa vocation (cf. Osée 7/8, 8/10, 9/1). Osée ne combat pas la culture en elle-même et il nous semble que le titre de « prophète bédouin » que lui a donné Paul Humbert est quelque peu excessif[8] ; ce qu'il considère comme la grande erreur, c'est l'alliance du culte et de la culture ; les deux domaines sont bons chacun en soi, mais leur alliance est funeste.

b) La deuxième méditation qui suit immédiatement la première (9/15-17) fait allusion au péché commis par Israël à Guilgal au moment de l'entrée dans la terre promise ; la tradition à laquelle il fait allusion a dû venir au prophète par la voie orale, car les sources écrites n'y font aucune allusion. L'hypothèse émise pour la première fois par Hitzig et qui voyait dans Guilgal un endroit où se pratiquaient des sacrifices humains, ne trouve aucun appui dans les textes. Nous pouvons tirer de ce passage un indice que les prophètes disposaient de sources d'information plus vastes que nos livres historiques du Canon.

c) Osée 10/1-8 : Le prophète compare Israël à une vigne, image qui sera reprise par Esaïe et par Jérémie (Es. 5/1 ss., Jér. 2/27). L'installation en Canaan a entraîné pour Israël la sécularisation du culte ; mais un lieu de culte sécularisé est illusoire, car les choses de ce monde passent ; sans doute les veaux d'or de Bethel donnent au peuple quelque confiance, mais quand le roi d'Assyrie viendra et les emmènera dans son pays les Israélites seront dans une détresse telle, qu'ils diront aux *bamoth* qui font leur joie : « Couvrez-nous, tombez sur nous ».

d) Osée 10/9-10 : Le prophète parle des jours de Guibea. Le nom de Guibea est attaché à deux événements du passé ; premièrement au crime atroce commis sur la femme du lévite d'Ephraïm (Juges 19-21), ensuite à l'institution de la royauté. Guibea a été la résidence de Saül, du premier roi, et aux yeux du prophète l'institution de la royauté était la plus grande des infidélités (13/11). En parlant du péché de Guibea, le prophète a probablement en vue les deux événements.

---

7. Cela semble indiquer qu'Osée ignore l'épisode du veau d'or qui était selon la tradition yahviste le premier péché des Israélites.
8. R. H. Ph. R. 1921.

e) Osée 11/1-7 : La sortie d'Egypte fut la grande marque d'amour de Dieu envers son peuple. Mais Israël a méprisé cette sollicitude de son Dieu, pour raidir son cou, pour retourner en Egypte ou se tourner du côté de l'Assyrie, afin d'y trouver un secours plus rapide et plus éclatant que ne serait, pensait-il, celui de Yahveh.

f) Osée 12/4-7, 13 : Le passage contient une allusion très intéressante à l'histoire de Jacob. Parmi les tribus du royaume du Nord, au milieu desquelles le prophète a exercé son ministère, la figure du patriarche Jacob devait être extrêmement populaire. De même qu'en Juda on se prévalait du fait d'avoir pour ancêtre Abraham (Es. 63/16), on se glorifiait en Ephraïm de l'ancêtre Jacob, fondateur du sanctuaire de Béthel. Le prophète fait tourner ses développements autour des deux noms du patriarche, Jacob le supplanteur, et Israël le lutteur. Déjà dans le sein maternel Jacob a supplanté son frère (Genèse 25/26 ss.), plus tard, auprès de Laban, il a servi pour une femme, motif bien futile pour un ancêtre dont on se réclamait comme d'un saint, plus tard il osa même lutter avec Dieu et le domina (Gen. 32/23 ss.). Les événements de l'histoire de Jacob sont rapportés dans un ordre assez différent de celui de la Genèse, l'épisode de Béthel est placé après celui de Penouel. Le verset 7 doit être considéré comme les paroles que Yahveh aurait adressées au patriarche à Béthel ; au verset 5 nous proposons de remplacer « imanou » par « imo » ; quant au verset 6 c'est une glose explicative du nom de Yahveh. Le verset 7 se rattacherait donc directement au verset 5 : « et toi (c'est-à-dire Jacob) tu te convertiras par ton dieu, garde la *chesed* et le *mishpat* et espère toujours en ton dieu. Le sens de cette allusion est le suivant : Jacob n'a été grand que parce qu'un jour Yahveh l'a trouvé, lui a parlé et a ainsi transformé son existence. A Jacob, l'ancêtre selon la chair, Osée oppose Moïse, le prophète, l'ancêtre spirituel de la nation. L'histoire d'Israël commence avec la sortie d'Egypte [9].

Dans toutes ses méditations Osée constate avec amertume que les Israélites n'ont su tirer aucune leçon de leur histoire, qu'ils sont sans cesse retombés dans les mêmes erreurs et les mêmes idolâtries ; il faut que le peuple revienne vers Yahveh, mais vers

9. Osée ne connaît pas les traditions patriarcales sous leur forme actuelle. La destruction d'Adma et de Tseboïm (11/8), n'a, d'après lui, encore aucune relation avec celles-ci.

un Yahveh dégagé de tous les déguisements dont une mentalité sécularisée l'avait affublé, vers le Dieu avec qui les relations seront aussi spontanées et aussi fraîches que celles du premier amour.

En comparant Osée à Amos, nous pouvons dire qu'Amos s'intéresse moins que Osée au passé d'Israël ; homme d'action il parle des événements qui lui sont contemporains pour y voir le déroulement de la justice de Dieu. Osée au contraire est une nature méditative ; dans ses réflexions sur le passé, il découvre le plan éternel de Dieu : l'amour pour son peuple. En résumé nous constatons qu'Amos parle peu de l'histoire, mais qu'il nous fait voir Dieu agissant à travers elle, Osée au contraire aboutit à la conclusion que la religion est un phénomène *sui generis* qui se situe en dehors de l'histoire dans les profondeurs de l'âme humaine.

Celui qui nous a donné le premier une philosophie de l'histoire digne de ce nom est le prophète *Esaïe*. Avec plus de force encore que ses deux prédécesseurs il affirme que Dieu est le maître de toutes choses, que tout ce qui arrive Dieu l'a « préparé de loin » (Esaïe 22/11).

Dieu a un plan qu'il exécute avec ses mains (Esaïe 5/12). Celui qui s'oppose au plan de Dieu est comme une scie qui serait arrogante envers celui qui la manie (Esaïe 10/15). Du haut de sa demeure Dieu regarde et semble assister impassible au déroulement de l'iniquité humaine, mais au moment voulu il interviendra (Esaïe 18/4 ss.). Tout cela le prophète le sait ; dès sa vision inaugurale dans le temple de Jérusalem (Esaïe 6), il a la vision, et par là même la certitude, de la sainteté de Dieu remplissant l'univers tout entier. Mais le peuple ne voit pas dans le déroulement de l'histoire la progression de la sainteté divine ; même pour les prophètes et les voyants cette révélation dans l'histoire est comme un livre scellé qu'ils ne peuvent pas lire (Esaïe 29/9). Ce qui donne aux prophéties d'Esaïe tout leur poids c'est que le prophète a été mêlé d'une façon très directe aux événements de son époque et que cette époque a été l'une des plus dramatiques de l'histoire d'Israël. Sa philosophie est fondée tout entière sur sa foi. « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas » (Es. 7/9). Le prophète sait que tous les bouleversements ne pourront pas empêcher la justice de Dieu de se réaliser. Bien qu'Esaïe eût surtout à tirer des leçons des événements qui se déroulaient sous ses yeux, il s'exprime cependant assez sou-

vent au sujet du passé du peuple. C'est ainsi qu'il fait allusion à l'Exode (Esaïe 10/26b), à l'institution de la Pâque (Es. 31/5) (emploi du terme technique pasach = préserver), à la victoire de Gédéon sur les Madianites (Es. 9/3, 10/26a), aux batailles de Josué à Gabaon et à Baal Peratsim (Es. 28/21). La période idéale du passé cependant ce n'est pas celle du désert, mais le règne de David ; les malheurs ont commencé le jour où Israël et Juda se sont séparés (Es. 7/17).

Esaïe intervient pour la première fois dans les événements de l'histoire au moment de la guerre syro-éphraïmite (Es. 7). Alors qu'Achaz et les chefs militaires tremblent devant la coalition des rois de Samarie et de Damas, Esaïe proclame que la seule attitude possible est celle de la foi. Cette attitude parut paradoxale, mais les événements devaient prouver que c'était elle la plus clairvoyante et la seule réaliste. Les années suivantes amenèrent l'apogée de la puissance assyrienne. Esaïe avait au début salué dans les Assyriens les exécuteurs des ordres de Yahveh (Es. 5/26) ; plus tard, voyant que les Assyriens ne se contentaient pas d'être un instrument, il voit dans Assour la puissance hostile qu'il s'agit de combattre, et il envisage l'histoire comme la lutte entre la puissance mondiale représentée par Assour et la puissance spirituelle représentée par Yahveh et le peuple et le sanctuaire qu'il s'est choisi ; dans d'autres oracles c'est l'Egypte qui apparaît comme la grande puissance mondiale (Es. 31/3). Les forces en présence étaient inégales, le petit royaume de Juda était, à vues humaines, appelé à disparaître ; Esaïe proclama qu'il n'en serait rien et, une fois de plus, les événements lui donnèrent raison. En 701, un heureux concours de circonstances obligea l'armée de Sennachérib à lever le siège devant Jérusalem. Sans nul doute les textes exagèrent le côté merveilleux de cette délivrance, mais son caractère providentiel n'échappa à personne et rehaussa considérablement le prestige d'Esaïe et de ses disciples.

Pendant toute sa vie, Esaïe n'a pratiqué qu'une seule politique, celle de la foi. Il ne faudrait cependant pas oublier tous les traits par lesquels il se rattache à la mentalité de son époque. Comme l'a remarqué M. Causse [10], il faut, en traitant de la politique des prophètes, tenir compte, non seulement de la croyance à l'absolutité de Yahveh le dieu des armées, mais aussi du conservatisme

10. *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, p. 338.

et du misonéisme qui considèrent toujours comme profanes et impies les œuvres de la civilisation et l'appui de l'étranger (cf. Osée 14/4 ss.). Mais il faut, pensons-nous, surtout tenir compte de l'orientation eschatologique de la prédication des prophètes ; cette eschatologie comporte toujours deux aspects :

a) un aspect négatif consistant dans l'annonce de la catastrophe imminente et de la fin des temps ;

b) un aspect positif qui insiste sur la venue d'un âge nouveau qui sera la restauration de l'état paradisiaque des origines ; ce sera un âge de félicité ; les hommes atteindront un âge fort avancé, la nature connaîtra une abondance insoupçonnée, la paix règnera entre les hommes et entre les animaux ; sur cet éon nouveau un roi règnera, le Messie. Il nous semble de plus en plus établi qu'à l'origine du personnage du Messie se trouve une figure mythique, le roi du Paradis. Peu à peu, et surtout à partir du règne de David, le mythe messianique tend à s'historiciser, le Messie devient alors un David redivivus ou un fils de David. Chez Esaïe cette historicisation de l'eschatologie messianique est nettement accentuée. Le Messie n'est plus ce personnage lointain que nous connaissons par les oracles de Balaam ou la bénédiction de Jacob (Nombres 24/17 ss. ; Genèse 49/10), mais un prince qui règnera à Jérusalem sur le trône de David, peut-être Ezéchias lui-même ; en tous cas, la venue de ce prince est imminente ; c'est lui qui sera chargé de détruire l'Assyrien (cf. la même idée chez Michée 5/4). Toutefois, malgré ses attaches historiques, l'arrière-fonds mythique est encore nettement sensible, par exemple dans le tableau de la paix paradisiaque (Esaïe 11/6-9). Plus important encore que le mythe messianique est pour Esaïe celui de l'inviolabilité de Jérusalem (Es. 8/18 ; 10/24, 32 ; 14/30, 32 ; 28/16 ; 29/6, 8 ; 31/4). La montagne de Sion n'est pas pour le prophète le symbole de la royauté, mais celui de la présence de Yahveh au milieu de son peuple ; il est probable que, même s'il avait assisté à l'effondrement de la royauté, il aurait maintenu sa foi en l'inviolabilité de Sion ; et cela prouve que l'aspect politique du messianisme lui était secondaire par rapport à l'eschatologie théocratique. C'est cette théocratie, c'est-à-dire la royauté parfaite de Dieu qui est le but de l'histoire. Ce but, Esaïe l'a exprimé dans un oracle qui se trouve au début de son livre, mais qui date plus vraisemblablement de la fin de son ministère : « Il arrivera à la fin des temps, que la montagne de la maison

de Yahveh sera fondée sur le sommet des montagnes... des peuples nombreux s'y rendront et diront : Venez et montons à la montagne de Yahveh à la maison du Dieu de Jacob, afin qu'il nous enseigne ses voies et que nous marchions dans ses sentiers » (Es. 2/1 ss.). Ces nations qui afflueront vers Jérusalem n'y viendront pas parce qu'elles auront été contraintes par la force ou soumises par la guerre, elles y viendront librement, parce qu'elles auront reconnu qu'il n'y a pas d'autre Dieu que celui d'Israël... La philosophie de l'histoire du prophète Esaïe, tout en restant toujours fondée sur la foi, a cependant subi le contrecoup des événements au fur et à mesure de leur déroulement ; il annonçait tout d'abord que les péchés de Juda ne pouvaient mériter autre chose qu'un juste châtiment et que ce châtiment serait exécuté par les Assyriens (Es. 28/21-22) ; voyant ensuite que la puissance assyrienne devenait une force diabolique opposée à Dieu, il annonce le salut de Juda et la venue du Messie libérateur. Plus tard, enfin il s'élève à une conception nettement spiritualiste de la religion (Es. 30-31).

Esaïe a reconnu que l'histoire était faite de successions qui ne se ressemblent pas ; mais dont l'enchaînement forme l'histoire universelle ; il a vu que des événements en apparence contradictoires étaient nécessaires à l'harmonie de la réalisation finale. Dans une saisissante parabole, il montre comment toutes choses concourent au but final :

« Est-ce tous les jours que celui qui laboure pour semer laboure et qu'il ouvre et fend la terre ? N'est-ce pas après qu'il a aplani la face qu'il répand de la nielle et sème du cumin ; ne met-il pas le froment en lignes, l'orge à une place désignée et l'épeautre sur les bords ? C'est son Dieu qui l'instruit de ces règles et qui l'enseigne. Car ce n'est pas avec le rouleau qu'on foule la nielle et la roue du chariot ne passe pas sur le cumin, mais on bat la nielle avec le bâton et le cumin avec la verge. Le grain est broyé ; pourtant ce n'est pas indéfiniment qu'il est battu et poussé en avant par la roue du chariot, et les chevaux ne l'écrasent pas. Cela aussi vient de Yahveh des armées qui est admirable en conseils et grand en moyens » (Es. 28/24-29).

De même que le laboureur fait chaque chose en son temps, ainsi Dieu a lui aussi un temps pour punir et un temps pour bénir. Au moment des semailles chaque plante est traitée différemment ; de même, Dieu adapte au caractère de chaque peuple

le traitement qu'il lui fait subir. Lorsque les plantes sont parvenues à la maturité, la moisson diffère pour chacune d'elles ; le grain est foulé avec le rouleau, mais il n'est pas écrasé ; c'est là sans doute une image pour montrer le reste d'Israël sortant de l'épreuve de la purification. De même que ces différents actes du laboureur paraissent incompréhensibles lorsqu'on les considère isolément, ainsi, pris en eux-mêmes, les événements de l'histoire paraissent contradictoires. Mais aux yeux de Dieu tout cela est d'une logique et d'une sagesse parfaites. C'est parce que, par la foi, il a envisagé l'histoire du point de vue de Dieu qu'Esaïe l'a jugée avec plus de clarté et de réalisme que les politiciens de son temps.

Par l'élargissement progressif de leur notion de Dieu et du domaine de son action, les prophètes du VIII[e] siècle ont jeté les bases sur lesquelles les historiens deutéronomistes ont pu construire leur conception d'une histoire sainte.

B) LES PROPHETES DE LA FIN DU ROYAUME DE JUDA

L'époque troublée qui vit le ministère d'un Sophonie, d'un Habacuc et d'un Jérémie ne fut guère propice à des méditations sur l'histoire du passé ; par contre, elle ouvrit les yeux de ceux qui voulaient bien comprendre, sur l'action de Dieu dans les événements contemporains. Depuis la chute de Samarie, en 722, le royaume de Juda se trouva très étroitement mêlé aux grands bouleversements qui agitaient l'Asie antérieure et subit nécessairement le contrecoup de la politique générale. Nous constatons à cette époque une certaine diminution de la perspective eschatologique ; sans doute, l'eschatologie ne cesse jamais de constituer l'arrière-plan de toute la prophétie ; mais elle se trouve transposée de plus en plus sur le plan de l'histoire ; pourquoi en effet attendre des bouleversements dans la nature, alors qu'il se passait sur la scène de l'histoire des événements paraissant susceptibles de changer la face du monde ? Le livre de *Nahoum* est tout entier consacré à un événement de l'histoire ; la chute de Ninive dont il célèbre le souvenir, ne s'est pas produite d'une façon catastrophique, mais elle a été le résultat de la tactique militaire des assiégeants (2/7 ss.). Le prophète s'intéresse très

vivement à tout ce qui concerne l'art militaire chez les Assyriens et leurs adversaires [11].

Habacuc, dont le livre présente un caractère théologique bien plus accusé que celui de Nahoum, et dont le message s'inspire très directement d'Esaïe, maintien la perspective eschatologique. Comme pour Esaïe, le but de l'histoire sera la connaissance de Yahveh remplissant la terre tout entière (2/14, Es. 11/2). Mais alors qu'Esaïe observait à l'égard des événements une attitude plutôt passive, sachant par la foi que le plan de Dieu s'accomplirait certainement, Habacuc ne peut pas rester indifférent aux bouleversements politiques ; il ne peut, de bon gré et sans révolte, accepter cette criante injustice en vertu de laquelle Babylone était l'instrument choisi par Dieu pour châtier Juda qui était pourtant infiniment plus juste qu'elle. Ce n'est qu'au prix d'une véritable lutte où il a contesté avec Dieu qu'il aboutit finalement à la même solution qu'Esaïe, à savoir que la foi est une attente ferme en la juste victoire de Dieu.

Une comparaison d'Habacuc et de *Jérémie*, prouve que les réactions des prophètes en face des événements n'étaient pas identiques, alors qu'Habacuc s'insurge contre l'hypothèse que Dieu peut se servir des Chaldéens, Jérémie trouve cela tout naturel. Et cependant l'un et l'autre voulaient être des prophètes actuels, apportant à leur peuple une parole de Dieu propre à l'appeler à la confiance et à la décision dans les dures circonstances où il se trouvait placé.

L'eschatologie populaire à forme cosmique est à peu près entièrement absente chez Jérémie ; on peut cependant déceler çà et là quelques réminiscences mythiques ; au moment de sa vocation il voit une chaudière en ébullition dont l'ouverture est vers le Nord [12]. C'est du Nord que doivent venir les ennemis appelés au châtiment de Juda ; Scythes d'abord, et plus tard Babyloniens qui, quoiqu'habitant à l'Est de la Palestine, ne pouvaient l'en-

---

11. D'après P. Humbert : *Le problème du livre de Nahoum*, R. H. Ph. R. 1937, le livre de Nahoum serait une liturgie prophétique exécutée lors de la fête d'intronisation de l'année de la chute de Ninive. Si cette thèse était exacte, elle apporterait une confirmation de plus du rôle important tenu par l'histoire dans le culte.

12. Le texte 1/13 est assez difficile à traduire, mais comme le remarque fort justement Ed. Bruston : *Le prophète Jérémie*, p. 49 : « l'essentiel dans l'image ce n'est pas le chaudron lui-même, ni son contenu, ni le fait que le contenu en ébullition se répandrait tout autour sous l'action du feu, mais que ce qui attise ou fait bouillir le chaudron vient du nord ».

vahir que par le Nord. Mais c'est aussi du Nord que devaient venir les ennemis mythiques, comme Gog et Magog, et l'insistance de Jérémie sur le Nord est un reste des traditions mythiques que la prédication historique et morale de ses devanciers n'avait pas réussi à faire entièrement disparaître. Parlant du cataclysme, qui va s'abattre sur la terre, le prophète emploie l'expression *tohou wa bohou* (4/23-26), ce qui est également une réminiscence d'un vieux mythe cosmologique. Jérémie, ayant nettement conscience qu'il vivait à la dernière heure, n'avait qu'un souci : annoncer l'imminence de la fin ; les temps étaient trop sérieux pour lui permettre des considérations historiques et philosophiques sur le passé ; cependant il rappelle parfois dans ses discours pourquoi le peuple en est venu là. La catastrophe qui va s'abattre sur Juda est le résultat d'une longue suite de désobéissances qui remontent jusqu'au moment où Israël s'est installé dans la terre promise ; Jérémie suit de très près les développements d'Osée et va même jusqu'à lui emprunter certaines de ses images les plus frappantes. Le grand péché d'Israël a été son alliance avec la culture et la religion cananéennes. Au début de l'histoire se trouve placée la promesse de Dieu de donner un pays à son peuple ; c'est pour l'amener dans ce pays que Dieu l'a conduit à travers le désert, qu'il a pris soin de lui, comme un mari prend soin de sa femme au temps de leur premier amour ; il ne laissait pas impuni celui qui osait lever la main contre son épouse (2/3). Jérémie n'ignore pas les traditions patriarcales, mais [13] il ne les considère pas comme faisant partie de l'histoire du salut ; l'histoire d'Israël commence à Moïse. L'épouse bien aimée est devenue infidèle : Jérémie brosse un tableau très vivant — et en somme très exact — de la décadence d'Israël. Renchérissant encore sur Osée qui avait affirmé le caractère coupable de l'origine de la royauté, il parle des « bergers infidèles » (2 8) ; mais il s'attarde avant tout aux déviations religieuses. Israël a baalisé sa religion ; au point de vue humain Jérémie a tort de s'en étonner, car cette baalisation était presqu'inévitable et n'était sans doute pas sans analogie dans d'autres régions, quoiqu'il en pense. Mais en se plaçant au point de vue de Dieu qui est toujours celui du prophète, cette baalisation lui apparaît comme un crime. Alors que Dieu

13. On peut voir une allusion à la ruse trompeuse de Jacob dans 9/3 : tout frère ne fait que supplanter (*kol ach aqob ya'qob*).

avait, par un acte de pure grâce, donné au pluple des dons qui dépassaient infiniment ce qu'il était en droit d'espérer de lui, le peuple a fait preuve d'ingratitude et c'est ce manque de reconnaissance qui est le grand péché d'Israël. Aux yeux du Yahviste quelques siècles plus tôt le péché consistait dans le manque de foi. Jérémie ne dit pas autre chose, mais son âme sensible et la nature des images employées le conduisent à mettre l'accent sur cet aspect particulier de la foi qui est la reconnaissance.

Une des conséquences de l'abandon de Yahveh fut pour le peuple la dissension intérieure ; bien que Jérémie ne parle jamais du schisme comme d'un crime — les réalités politiques restant volontairement en dehors de son horizon — ses espérances de restauration (30-31) prouvent qu'il n'a jamais envisagé Israël et Juda autrement que comme un seul corps. Il compare Israël et Juda à deux sœurs qui ont été mariées à un même époux, Yahveh ; cette image n'est vraisemblablement que l'application, à des circonstances précises, du thème d'un vieux conte sur l'infidélité de deux sœurs : Israël, la sœur aînée, s'est prostituée, aussi Yahveh l'a-t-il répudiée, et Juda, loin de se laisser amender par la répudiation de sa sœur, dépassa en horreur ses prostitutions ; aussi « l'infidèle Israël » paraît-elle innocente comparée à la « perfide Juda » (3/11). En innocentant ainsi Israël devant Juda, Jérémie n'obéit à aucune tradition historique, mais vise simplement à faire prendre à Juda conscience de son péché de la façon la plus dramatique. S'inspirant, sur ce point encore, d'Osée, Jérémie souligne le rôle prépondérant joué par les prophètes dans l'histoire de son peuple ; tout au long de son histoire Dieu a placé ces sentinelles ; ces prophètes ont poussé l'amour jusqu'au sacrifice pour leur peuple, comme Moïse et Samuel ; Jérémie voudrait en faire autant, mais Yahveh lui interdit d'intercéder pour ce peuple (15/1) ; au lieu d'être pour le peuple un ami, il devra se dresser contre lui et accepter d'être seul contre tous.

Jérémie a affirmé avec force que Dieu se révélait dans l'histoire ; aussi exigeait-il que ses auditeurs reconnussent la main de Dieu dans le temps de l'histoire qu'ils étaient appelés à vivre ; or ce temps était un temps de colère (23/20, 30/24) et lorsqu'il rencontrait des personnes comme les faux prophètes qui ne le comprenaient pas ou ne voulaient pas le comprendre, son message se faisait particulièrement violent ; il affirme cependant que la

colère n'a qu'un temps et que la fin, la àcharith c'est l'espérance et la paix (29/11). Ce n'est pas le moindre des mérites de Jérémie d'avoir montré dans le chaos de son temps, qui était propre à inciter bien des âmes à chercher le salut dans l'évasion hors de l'histoire, une étape nécessaire de l'action de Dieu en vue de son triomphe final.

C) LES PROPHETES DE L'EXIL

En présentant l'histoire comme un jugement de Dieu, Ezéchiel s'inspire de la théologie deutéronomique envisagée sous l'angle de ses idées particulières sur la sainteté divine et l'impureté humaine.

Il ne parle guère de l'histoire que sous la forme de l'allégorie. Le chapitre 16 est une allégorie sur ce thème formulé par Esaïe 1/21. « Comment est-elle devenue une prostituée, la cité fidèle ? » Déjà Osée et Jérémie avaient exploité cette image ; mais ces derniers admettaient un temps de fidélité, où les relations du peuple et de Yahveh étaient toutes de confiance et de tendresse (Jér. 2/2). Pour Ezéchiel au contraire, le péché de Jérusalem — Israël tendant à se concentrer en Jérusalem — remonte aux origines ; Jérusalem est païenne dès sa naissance, son père n'est-il pas un amorréhen et sa mère une hittite ? Il y a là plus qu'une boutade. Nous savons, en effet, que jusqu'au temps de David, Jérusalem resta en dehors de la sphère israélite et le nom de Abdi-Chepa, serviteur de la déesse hittite Chepa, qui se rencontre comme nom d'un roi de Ourousalim dans la correspondance d'El Amarna, prouve que le proverbe cité par Ezéchiel n'est pas tiré de sa pure imagination ; d'autre part, au livre des Nombres (13/29) dans l'énumération des populations préisraélites de la Palestine, les Jébuséens sont mentionnés entre les Hittites et les Amorrhéens.

La jeune fille, née dans l'impureté, n'a, une fois grande, pensé qu'à une seule chose : à se prostituer ; le premier amant mentionné par le prophète est l'Egypte, il ne semble pas qu'Ezéchiel fasse allusion ici au séjour des tribus israélites en Egypte, en nous en donnant une interprétation fort différente de celle de la Genèse ; il semble plutôt qu'il faille y voir une allusion à la politique égyptophile pratiquée par Ezéchias et qui entraîna

l'intervention de Sennachérib ; ce dernier diminua le territoire de Juda en donnant certaines de ses villes aux rois des cités philistines d'Asdod, d'Eqron et de Gaza, qui étaient restées fidèles à l'alliance assyrienne ; c'est là l'explication la plus vraisemblable de la mention des filles des Philistins après l'Egypte (v. 27). Puis c'est la prostitution avec Assour ; le prophète se souvient avec amertume des alliances avec Assour qui coûtèrent si cher et profitèrent si peu (II Rois 16/7, Es. 7/17, Osée 12/2). Après la chute de l'Assyrie c'est vers Babylone que se portent ses désirs (Ez. 8/14, Jér. 44/17). Et, comble de l'aberration, Jérusalem — contrairement aux prostituées qui se font payer leurs services par leurs amants — fait des cadeaux à ces derniers !

Nous trouvons dans ce même chapitre une allusion à l'alliance conclue au Sinaï (v. 8) ; un message aussi fortement inspiré par la révolution deutéronomique ne pouvait ne pas en parler ; et au verset 13 il y a une allusion à la royauté et aux tentations que le régime monarchique entraînait après lui.

L'allégorie du chapitre 23 sur les deux sœurs *Oholah* et *Oholibah* reprend le thème de la prostitution. Les deux sœurs, Jérusalem et Samarie, sont allées de crime en crime jusqu'à la chute de Samarie. Mais Juda, bien loin de tirer de ce châtiment une leçon salutaire, s'adonna à une prostitution encore pire ; lorsqu'elle en eut assez de l'Assyrie, elle se tourna vers ses amants égyptiens. Ce qui est intéressant à noter, c'est qu'Ezéchiel a l'air d'admettre que les deux sœurs existaient déjà en Egypte ; ce trait est-il à mettre au compte de son imagination qui projette dans le passé des événements récents ou bien le prophète se souvenait-il que déjà à l'époque égyptienne on distinguait entre les tribus de Léa et de Rachel ? Ces allégories n'ont pas été inventées de toutes pièces par le prophète, il en a vraisemblablement emprunté la matière à un conte populaire relatif à deux filles abandonnées qui s'adonnèrent à la prostitution ; nous serions là en présence d'un des nombreux cas d'historicisation du mythe ; cet emprunt à la tradition explique sans doute aussi la façon extrêmement réaliste dont le prophète parle des choses sexuelles.

L'occasion du résumé historique que nous lisons au chapitre 20 est fournie au prophète par la visite de quelques anciens qui viennent solliciter de lui un *midrash*. Mais, au lieu de leur dire des paroles agréables, il leur adresse une parole de jugement sur

les péchés des pères qui implique également leur propre condamnation, et cette parole revêt la forme d'un exposé historique qui devait être la forme usuelle de la prédication en Israël. L'élection ne remonte pas à l'époque patriarcale, mais à la sortie d'Egypte ; c'est là que Yahveh a choisi Israël en étendant la main sur lui ; dans le désert il assure au peuple sa stabilité en lui donnant la loi (cf. Deut. 4/40, 5/16 ; Lév. 18/5), les chouqqoth et les mishpatim (Ez. 20/11, 13, 16, 18, 19, 21, 24). Mais le peuple n'a pas observé ces lois et a transgressé les sabbats ; pour les punir Yahveh leur a donné des commandements qui n'étaient pas bons et qui ne pouvaient pas donner la vie (ỿ. 23). Nous retrouvons cette même idée, que Yahveh peut donner des lois uniquement dans le dessein de tenter le peuple, au chapitre 14 (ỿ. 11) : Ceux qui auront été épargnés ne le seront pas à cause de leur justice, mais seront une preuve de la justice du jugement de Yahveh [14] ; en voyant la misère à laquelle leur péché les a réduits, il faut que le monde reconnaisse que le châtiment infligé l'a été par un Dieu juste. Si le prophète insiste à ce point sur l'histoire du passé, c'est parce que certaines des désobéissances mentionnées, en particulier l'attrait des cultes idolâtriques, étaient en train de se renouveler sous ses yeux ; les anciens d'Israël, voyant le Temple de Jérusalem en ruines, se demandaient s'il n'y avait pas quelque chance de salut dans le culte des *bamoth* (ỿ. 32) ; par les quelques exemples qu'il cite, il montre quel serait leur châtiment au cas où ils se laisseraient aller à la moindre apostasie.

Dans ces trois morceaux les allusions historiques ne remontent pas au delà du séjour en Egypte. Cela ne signifie pas que le prophète ignorait les traditions sur les origines ; l'ouvrage yahviste, avec ses divers remaniements, existait de son temps, mais il avait été refoulé au second plan par le Deutéronome qui faisait de la législation mosaïque le point de départ de la religion d'Israël. Trois passages au moins prouvent que le prophète connaissait certaines traditions des temps prémasoïques : l'allusion à Abraham et à Jacob, la mention de Sodome et celle des trois héros Noé, Daniel et Job.

Ezéchiel est le premier des prophètes qui fasse allusion à

---

14. Cette parole rappelle celle de l'apôtre Paul de Romains 5/20 : La loi est intervenue afin que la transgression abondât. Mais en réalité les deux varient profondément : Paul a en vue le plan de salut universel ; tandis qu'Ezéchiel, dans ce passage, ne pense qu'à l'anéantissement.

Abraham [15]. Il cite un proverbe qu'on aimait à se répéter parmi le peuple pour s'encourager mutuellement : « Abraham était seul et il a obtenu le pays ; nous sommes nombreux ; le pays nous a été donné en partage » (Ez. 33/24). Ezéchiel repousse cette spéculation comme illusoire et oppose à la piété d'Abraham la méchanceté du peuple, quoiqu'il ne dise pas que la promesse faite à Abraham ait cessé de subsister, car les promesses de Dieu sont irrévocables. Ce dernier point a une grande importance dans la théologie d'Ezéchiel ; aussi lorsqu'il annonce le rétablissement en Palestine, il le rattache expressément à la promesse faite à Jacob (Ez. 28/20, 37/25). Le péché de Sodome est présenté par Ezéchiel dune façon assez différente de celle de l'auteur de la Genèse (Ez. 16/46-56) ; s'il y fait allusion, ce n'est pas pour le raconter, mais pour le comparer à celui d'Israël. Seul l'intéresse, dans le péché de Sodome, ce qui présente quelqu'analogie avec le péché actuel d'Israël. Quant aux trois intercesseurs : Noé, Daniel et Job, ils sont des modèles de la justice (Ez. 14/1). Le nom de Daniel, qui est probablement identique au Danel de la légende phénicienne de Ras Shamra, prouve que le prophète se réfère plutôt à des traditions cananéennes qu'israélites ; ce qui est corroboré par la tradition paradisiaque. qui transparaît au chapitre 28.

Dans l'ensemble, Ezéchiel manie très librement la tradition historique, car l'histoire lui sert uniquement à illustrer sa théologie. Cette théologie est tout entière dominée par l'idée de la sainteté ; plus de cinquante fois, nous trouvons chez lui cette formule : « Vous connaîtrez que moi je suis Yahveh. »

C'est à travers l'histoire que Yahveh manifeste sa souveraineté. Cela l'Ecole deutéronomiste l'avait déjà affirmé ; mais alors que pour elle l'histoire se présentait comme un balancement pendulaire, le motif de la repentance et de la conversion est absent chez Ezéchiel, du moins dans la première phase de sa prédication. L'histoire se déroule d'une façon catastrophique, le peuple accumule péché sur péché, et s'il n'a pas été anéanti plus tôt, il ne le doit en rien à ses mérites, mais uniquement à Yahveh qui ne voulait pas laisser déshonorer son nom.

En tous les cas, l'histoire du passé devait tenir une place im-

---

13. Il faut probablement voir des gloses dans la mention d'Abraham faite par Esaïe (29/22) et par Michée (7/20).

portante dans les pensées des exilés ; grâce à elle, ils étaient en mesure de reconnaître dans leur épreuves le juste jugement de Dieu et de s'humilier sous sa main ; mais en même temps ils trouvaient en elle les motifs les plus sûrs d'espérance et de restauration ; car cette restauration le Dieu saint et jaloux ne saurait la refuser à cause de l'honneur de son nom.

Comme tous ses prédécesseurs, *le Grand Prophète Anonyme de l'Exil* affirme avec force que Yahveh est le maître de l'histoire ; mais chez lui cette affirmation est subordonnée à celle-ci : Yahveh est le dieu créateur du ciel et de la terre. Il est le premier qui donne à la notion de création une expression théologique. Sans nier expressément les lois de cause et d'effet qui régissent l'histoire, il souligne que Dieu est au-dessus de ces lois et ne se sent pas lié par elles. Dieu est le Souverain Créateur ; ce point de vue apparaît surtout dans l'appréciation que le prophète donne de l'exil. Les anciens prophètes et leurs successeurs, les historiens deutéronomistes, avaient raisonné de la façon suivante : Israël a fait beaucoup de mal, c'est pourquoi Yahveh l'a rejeté ; mais s'il se repent, il pourra rentrer en grâce. Deutéro-Esaïe dit : Israël a fait beaucoup de mal, néamoins Yahveh le maintient, non pas à cause de ses mérites, mais parce qu'il ne peut agir autrement. De certains passages il semble même ressortir que le prophète considère le châtiment de l'exil comme entièrement immérité. La catastrophe et l'exil sont un temps de silence de Dieu, sans que ce silence exprime une désapprobation : « Je me suis tu dès longtemps, j'ai gardé le silence, je me suis contenu » (42/14) ; Dieu est en quelque sorte étranger à la souffrance de son peuple. Israël a assez souffert, il a reçu le double de ses péchés ; bien plus, c'est déjà la troisième fois qu'un sort injuste s'abat sur lui : « Mon peuple descendit autrefois en Egypte pour y séjourner, puis Assour l'opprima sans cause, et maintenant que m'a-t-on fait là, dit Yahveh, que mon peuple ait été enlevé pour rien ? » (52/4-5). Le prophète reproche amèrement à Babylone la cruauté dont elle a fait preuve à l'égard des captifs : « Tu ne leur fis point miséricorde ; tu as fait peser lourdement ton joug sur le vieillard » (47/6). Les anciens prophètes avaient annoncé comme un châtiment de Yahveh des choses bien pires encore et ne s'en étaient pas formalisés.

Cependant, d'autres passages laissent entendre que le prophète n'avait pas en vue d'innocenter son peuple : « J'ai été irrité con-

tre mon peuple » (47/6). Dans une de ces méditations historiques, qui rappellent Amos et Osée, il présente l'histoire d'Israël comme une chute continue qui aboutit logiquement à l'exil.

« Tu m'as tourmenté par tes péchés, fatigué par tes iniquités (43/24) ; Ton premier père a péché (43/27) » ; Le premier père est le patriarche Jacob (cf. Es. 58/14), dont, d'après la tradition prophétique suivie également par Osée (12/3-5), les fautes ne purent être pardonnées qu'à la suite de ses larmes.

Israël n'a aucun mérite, mais, puisqu'il est le peuple de Dieu, Dieu ne saurait l'abandonner. Mais qui faut-il exactement entendre par cet Israël qui est l'objet de l'élection divine ? Le prophète emploie la deuxième personne du singulier chaque fois qu'il est question d'Israël ou de Jacob ; il ne peut donc pas s'agir du personnage historique, fils d'Isaac, mais de la personnification d'un collectif ; et ce collectif correspond à une idée indépendante des caractères particuliers qui distinguent les diverses générations des descendants d'Abraham depuis leur sortie d'Egypte. Il ne faut pas perdre de vue que cette appellation à la deuxième personne est mise dans la bouche de Dieu ; il ne s'agit donc pas de l'Israël empirique ; mais de l'idée Israël telle que Dieu la voit. Sans doute, cet Israël idéal tend-il à s'incarner dans la réalité terrestre ; il y a eu dans l'histoire des époques où le peuple répondait parfaitement à l'idéal que Dieu attendait de lui, les relations entre Dieu et le peuple étaient alors représentées sous l'image de l'union conjugale ; mais plus fréquentes ont été celles où le peuple s'est montré rebelle. Lorsque le prophète s'adresse à ses auditeurs ou à ses lecteurs, il n'emploie pas l'expression Israël ou Jacob, mais celle de « Maison d'Israël » suivie de la deuxième personne du pluriel p. ex. 42/18, nous constatons plusieurs changements de personne : les sourds et aveugles sont les contemporains du prophète (2 pers. pl.), au verset 20*a* il parle du peuple idéal (2 p. s.), au v. 20 du peuple actuel (3 p. pl.) et l'exhortation de prendre à cœur son discours (v. 23) s'adresse également à ce dernier (2 p. pl.). Le même changement se remarque au chapitre 48, v. 6 : « *Tu* entends ! Considère tout cela ! *Et vous*, ne l'avouerez-vous pas ?... Maintenant, je *t*'annonce des choses nouvelles ». Que conclure ? Yahveh a élu Israël, il a choisi une grandeur collective avant les individus ; les individus qui feront partie de l'Israël véritable seront ceux qui donneront aux promesses et aux ordres de Yahveh une adhésion personnelle.

Le prophète qui a le souci de remonter à l'origine des choses insiste sur l'ancienneté du lien qui unit Yahveh à Israël. Il parle à plusieurs reprises d'Abraham dans des termes qui laissent présager le rôle éminent qui sera assigné au premier patriarche dans la pensée du judaïsme.

Es. 41/8 : Abraham est appelé ami de Dieu et serviteur (cf. Genèse 26/24).

51/1 : Abraham est comparé à une carrière, ce qui signifie que toute l'histoire subséquente est préfigurée dans celle d'Abraham, tous les Israélites existant déjà en lui. D'autre part les exemples d'Abraham marchant par la foi et de Sara confiante en la promesse, lui sont un gage de la résurrection future d'Israël. Chez Deutéro-Esaïe le rappel du passé sert moins à illustrer le présent qu'à préparer l'avenir ; tous les rappels qu'il fait de l'histoire lui servent à mettre en relief la gloire future. Abraham annonce la restauration ; la sortie d'Egypte est pour lui un signe de l'exode encore plus glorieux qui attend les captifs à Babylone ; et pour renforcer sa prédication de l'immutabilité de la grâce, il se réfère à la promesse faite à Noé (Esaïe 59/9-16 ; 54/9). Cette vue dynamique de l'histoire se dresse contre une mentalité qui a tendance à faire de la religion avant tout un culte des souvenirs. « Ne vous souvenez plus des choses anciennes et ne considérez plus les choses d'autrefois » (Es. 43/18) [16]. La foi doit être entièrement tendue vers l'avenir, qui sera bien plus glorieux que le passé ; dans le désert jailliront des cours d'eau ; les montagnes s'abaisseront pour laisser passer le peuple élu ; dans ses visions de rétablissement, le prophète, reprenant le thème de l'eschatologie à forme cosmique presque entièrement abandonné par Jérémie, délaisse le plan de l'histoire pour celui du mythe et substitue aux causes historiques des interventions miraculeuses.

16. Idée différente dans Jérémie 6/16.

IV. — L'ECOLE DEUTERONOMISTE

La rédaction deutéronomiste de l'histoire marque la première entreprise de grande envergure dans l'historiographie israélite ; elle ne vise en effet à rien moins qu'à ramener toute l'histoire à un facteur unique : l'application rigoureuse de la doctrine de la rémunération. Ce n'était pas une chose facile à remanier dans ce sens toutes les traditions ; aussi n'y a-t-on réussi qu'au prix de coupures qui ont pris dans certains cas des proportions fort importantes. On a coutume de rattacher ce travail à la réforme de Josias de l'an 621 et de voir dans l'école d'historiens une création de cette réforme. A vrai dire, le problème n'est pas aussi simple, car la réforme de Josias fut tout autant un aboutissement qu'un point de départ. Nous admettons, en effet, que le noyau du corpus deutéronomique a vu le jour bien avant Josias ; la loi a vraisemblablement été rédigée sous le règne de Manassé et déposée au temple, en attendant des circonstances favorables à une promulgation officielle. Si cette hypothèse est exacte, il faut admettre une relation très étroite entre le Deutéronome et les prophètes du VIII^e^ siècle, en particulier avec Esaïe dont les idées maîtresses, telles que l'inviolabilité de Jérusalem et l'exigence de la sainteté, se retrouvent dans la législation. Parler de compromis entre prêtres et prophètes ou d'acte de diplomatie, c'est perdre de vue la haute portée morale et religieuse de la réforme. Esaïe a fait dans sa prédication une large place à la fois à l'élément éthique et à l'élément rituel. Le prophète qui a dit : « Qu'ai-je à faire de la multitude de vos sacrifices (1/11) a également affirmé que le temple de Jérusalem resterait inviolable, quoiqu'il arrivât. Les idées des prophètes avaient été accueillies avec faveur par certains milieux ; Esaïe avait réuni autour de sa personne un petit groupe de disciples qui s'efforçaient de conserver et de propager les paroles du maître. Or, dans la prédication des prophètes la place la plus importante était tenue par les événements de l'histoire. Ils ne parlaient pas des désirs subjectifs de l'âme, mais des grands faits de Dieu ; ces grands faits

ne pouvaient être présentés que sous une forme historique. Lorsqu'ils voulaient parler de la grâce de Dieu, ils parlaient du choix d'Israël et des alliances successives par lesquelles ce choix s'est manifesté ; pour montrer la réalité du salut de Dieu, on racontait la sortie d'Egypte, et la justice de Dieu était enseignée par la description des châtiments qui avaient frappé ceux qui avaient fait preuve de désobéissance. Si les prophètes maniaient volontiers l'histoire, ce n'était pas pour le plaisir de raconter des faits intéressants, mais parce qu'ils y trouvaient des leçons particulièrement actuelles ; aussi n'est-il pas étonnant que, sous l'influence des prophètes, toute l'histoire prît un caractère didactique, trait qui n'était déjà pas étranger à l'hisorien prophétique que fut le Yahviste. C'est cet enseignement de l'histoire, qui se faisait dans les assemblées cultuelles et plus spécialement lors des grandes fêtes, qui amena une première transformation des anciens récits, dont le résultat fut ce qu'on appelle communément l'Elohiste. Le Deutéronome est le résultat de ce même travail sur le plan législatif ; l'énoncé des lois qui n'est pas fait sèchement, mais qui est accompagné d'un appel à les mettre en pratique, trahit le style des prophètes ; celui-ci est encore plus sensible dans le cadre du corpus législatif qui consiste en discours parénétiques à motif historique. Par son allure générale autant que par ses détails ce cadre est le témoin de l'intérêt que l'on attachait dans les milieux prophétiques à l'étude de l'histoire. Le fait de donner la loi comme un discours de Moïse n'est ni une supercherie, ni une malhonnêteté, mais tout simplement la marque de la pensée historique de l'auteur. Moïse n'est pas un prétexte, dont il se sert pour faire passer ses propres idées sous le couvert de sa haute autorité, « il n'identifie pas Moïse avec lui-même, il s'identifie lui-même avec Moïse, à force de se pénétrer de son esprit et d'être en communion avec lui »[1]. Pour lui il n'y a qu'un seul législateur, Moïse, et toute la législation subséquente n'est qu'un développement des germes que Moïse était venu poser. Nous comprenons donc aisément — surtout lorsque nous tenons compte qu'en Israël faire partie du peuple c'est appartenir à la communauté créée par Moïse — pourquoi le rédacteur a donné à son ouvrage la forme que nous lui connaissons. A ses yeux, la loi n'est pas une réalité mys-

1. Al. Westphal : *Le Deutéronome.*

tique, tombée du haut du ciel, mais à un certain moment de l'histoire, elle a été donnée à Moïse sur le Mont Horeb et transmise par lui au peuple.

L'étude du cadre du Deutéronome ne manque pas d'intérêt. Certains critiques, dont L. Gautier, admettent que pour les renseignements historiques qu'il contient, il s'est contenté de suivre les traditions yahvistes et élohistes déjà fixées de son temps et expliquent la différence entre le Deutéronome et l'Exode par le fait que les recueils J et E n'avaient pas encore été réunis. Certes, il faut reconnaître que, dans la plupart des renseignements qu'il donne, D marque une dépendance très étroite, parfois même littérale, par rapport au texte de l'Exode ou des Nombres[2]. Mais d'autre fois, D donne aux récits parallèles, une tournure originale avec des détails qui lui appartiennent en propre. Ainsi Exode 17/8-12 : Amaleq est un adversaire qui vient, en une bataille régulière, s'opposer à Israël, et le combat se fait selon les règles de l'honneur militaire. Le Deutéronome (25/17 ss.) présente l'événement assez différemment : Amaleq tombe sur les Israélites, par derrière, alors qu'ils étaient épuisés et incapables de se défendre. Dans le récit du veau d'or il y a d'assez sensibles différences entre D et J ; l'Exode ne parle pas d'un jeûne préparatoire de Moïse, avant la réception des tables de la loi ; là où, dans le Tétrateuque règne une certaine confusion, le Deutéronome apporte d'heureuses précisions : à propos des secondes tables, il est dit dans le récit de l'Exode que Dieu va y écrire les mêmes paroles que sur les premières (Ex. 34/1) ; or, des versets 27 et 28 il résulte que les dix paroles ne correspondaient nullement au Décalogue ; le Deutéronome par contre (10/1-4) dit expressément que ces secondes tables portaient elles aussi le Décalogue. Le Deutéronome est seul à rapporter une tradition, selon laquelle pendant les quarante années au désert les vêtements ne se seraient pas usés ni les pieds enflés (Dtn. 8/4 ; 29/4). Certains détails topographiques divergent de ceux de l'Exode et des Nombres, ainsi Tabecrah et Qibroth hattaavah sont deux localités nettement distinctes, entre lesquelles se trouve mentionné Massa (Dtn. 9/22), tandis que d'après les Nombres (11/1-3, 34) il semble que ce soient deux désignations d'un même

---

2. Gautier : *Intr. A. T. I.*, p. 153.

endroit. Le Deutéronome a conservé d'anciennes notices, tel ce fragment d'une liste d'étapes : « Les enfants d'Israël partirent de Beeroth-bene-Yaaqan pour Nosera. C'est là que mourut Aaron et qu'il fut enseveli... Ils partirent de là pour Goudgoda, et de Goudgoda pour Yotbata, contrée riche en cours d'eau » [3].

Cependant, même s'il est avéré que le Deutéronome conserve de solides traditions historiques, il n'est pas permis de faire de son auteur un historien. « Souvenons-nous, dit Westphal [4], que même dans ses parties historiques, le Deutéronome n'est pas une histoire, mais un plaidoyer ». Le souci de présenter les faits, de les trier, de mettre en relief ceux qui ont une valeur didactique lui importe au moins autant que les faits eux-mêmes. La grandeur du Deutéronomiste, comme celle des prophètes, réside non pas dans sa narration, mais dans son interprétation de l'histoire ; avec une merveilleuse intuition il a saisi dans le déroulement historique les moments essentiels : Israël connut à l'époque mosaïque des moments critiques qui faillirent compromettre son existence ; à plusieurs reprises il fut tenté d'abandonner le vrai Dieu pour suivre des idoles, soit des dieux étrangers, soit la grande idole qui est l'éternelle tentation de tout homme, son propre moi. Le Deutéronomiste qui écrit au VII[e] siècle sait que ces mêmes tentations se sont présentées tout au long de son histoire ; il a vu de ses propres yeux comment le syncrétisme d'un Manassé avait remis en question l'existence même d'Israël ; aussi trouve-t-il dans l'époque mosaïque des situations et des leçons qui répondent entièrement au but qu'il se propose. Cette époque devient pour lui, comme elle l'avait d'ailleurs déjà été pour le prophète Osée, une réalité typique, le résumé et la préfiguration de tout ce qui devait arriver par la suite. L'époque mosaïque était une saisissante illustration du péché du peuple et de la fidélité divine ; elle montrait que le péché entraînait toujours le châtiment, mais que ce châtiment n'avait jamais abouti à un anéantissement total ; l'élection d'Israël subsisait, mais comme un acte de pure grâce absolument imméritée.

Pour le Deutéronome la fidélité de Dieu se concrétise dans la loi ; cette loi est un pédagogue, un guide qui permet aux hommes

---

3. Ces noms se retrouvent dans Nombres 33/30-30, mais avec des différences d'orthographe et dans un autre ordre.
4. *Deutéronome*, p. 131.

de marcher selon la volonté divine : « Ce commandement que je te prescris aujourd'hui n'est pas au-dessus de ta portée, ni hors de ton atteinte. Il n'est pas dans le ciel pour que tu dises : Qui montera au ciel pour aller nous le chercher et nous le faire entendre, afin que nous l'observions ? Il n'est pas non plus au-delà de la mer, pour que tu dises : Qui franchira la mer pour aller nous le chercher et nous le faire entendre, afin que nous l'observions ? Non, c'est une parole que tu as tout près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur : tu peux l'observer » (Deut. 30/11-14). En conséquence les malheurs, les déceptions et les souffrances ne peuvent pas être imputés à Dieu, mais uniquement aux hommes qui se sont écartés de la loi divine.

L'Ecole deutéronomiste s'attache à vérifier l'exactitude de la loi de la désobéissance et du châtiment dans toute l'histoire d'Israël. Ce fut là à la fois sa grandeur et sa faiblesse. Quand on compare cette œuvre à ce qui existait jusque là, on ne peut manquer d'être frappé par l'ampleur du coup d'œil qui saisit, dans leur enchaînement logique, les événements de plusieurs siècles ; mais en même temps on regrette qu'un point de vue trop unilatéral ait amené parfois à une vision des événements qui ne concordait guère avec la réalité historique.

La réforme deutéronomique s'inspire d'une prétention historique. Dieu donne au peuple qu'Il s'est choisi un pays et dans ce pays plus spécialement une ville, celle où est établi son sanctuaire. La loi primordiale du Deutéronome, celle à laquelle toutes les autres sont subordonnées, est celle du sanctuaire unique, qui a pour corollaire l'adoration d'un seul Dieu. Lorsque cette loi est observée, elle assure au peuple la prospérité. Il appartenait aux législateurs de la prêcher et de remanier dans son esprit les anciennes législations ; quant aux historiens, il leur fallait trouver la vérification de cette loi dans toute l'histoire depuis les origines.

Les principes généraux de l'historiographie sémitique, qui obéit à la loi de la compilation plutôt qu'à celle de la composition, n'étaient guère favorables à la constitution d'un nouveau recueil. On possédait, sur les siècles passés, des traditions bien constituées qui, grâce à un enseignement régulier, par le rite et la mémoire, avaient réussi à s'implanter. Les historiens deutéronomistes n'avaient le choix qu'entre deux possibilités : supprimer purement et simplement des morceaux qui ne rentraient

pas dans le schéma de leur thèse ; ou bien, ajouter aux récits tels qu'ils avaient été transmis, un appendice destiné à servir de correctif et d'explication. Ils ont eu recours à l'un et l'autre de ces procédés. Nous ne saurons jamais exactement tout ce qui a été suprimé ; l'existence de livres comme les « Chroniques des Rois d'Israël et de Juda », dont la matière débordait largement ce qui en est rapporté dans le livre des Rois, prouve l'abondance et la variété de l'ancienne littérature hébraïque dont la plus petite partie seulement est parvenue jusqu'à nous. Cependant certains morceaux qui avaient été supprimés par la rédaction deutéronomiste et remplacés par de simples notices ont retrouvé leur place dans l'ouvrage définitif ; ce fut le cas pour Josué 24, Juges 1, Juges 9, Juges 17-21 ; I Samuel 15 et surtout II Samuel 9-24 [5].

Pour exprimer leur façon de penser les rédacteurs deutéronomistes recourent volontiers aux discours, procédé dont les historiens grecs, en particulier Thucidyde, feront également un large emploi. Le procédé mis en œuvre pour la présentation du code lui-même a été suivi par ses propagateurs. C'est ainsi que nous lisons un discours adressé à Héli par un homme de Dieu lui annonçant la chute de sa maison (I Sam. 2/27-36) ; ailleurs, c'est l'ange de l'Eternel lui-même qui annonce aux Israélites qu'en châtiment de leur rébellion les Cananéens et leurs dieux leur serviront de piège. Le livre de Josué fait très souvent parler Dieu à Josué (1/3-9), Josué aux Israélites (23/1-16) ou Josué à Dieu (10/12 ss.). Ce procédé nuit à l'exactitude historique, mais il rehausse la vivacité de la narration.

Dans l'ensemble, nous pouvons dire que l'école deutéronomiste s'est bornée à des retouches, se montrant respectueuse de la tradition ; même dans le fait d'éliminer les morceaux réfractaires à sa thèse, plutôt que de les dénaturer, il y a un souci de probité qui mérite d'être souligné.

---

5. Des notices rédactionnelles font reconnaître le caractère de parenthèse de ces morceaux. La suite normale de Josué 23/16 se trouve Juges 2/7. La liste des hauts fonctionnaires de David est donnée deux fois : II Samuel 8/16-18 et II Sam. 20/23-26 ; le chapitre 8 qui présente de nombreux doublets avec 10/6-19 a dû être composé pour remplacer l'histoire de David des chap. 9-20 qui avaient été supprimés. Dans le premier livre des Rois, ch. 2, les versets 13-46 ont été supprimés par le rédacteur deutéronomiste, ainsi que le prouve la double mention de la « royauté qui fut affermie entre les mains de Salomon » (2/12, 46).

Le Deutéronomiste applique à toute l'histoire le critère mosaïque ; l'époque mosaïque lui paraissait se rapprocher le plus de la théocratie qu'il préconisait : le peuple uni sous la direction d'un chef à la fois politique et religieux. Il était trop respectueux de la vérité historique pour oser travestir les événements ; aussi pour la période des Juges, aussi éloignée que possible de l'esprit mosaïque, se contente-t-il d'exprimer son amertume, tout en rapportant fidèlement les antiques traditions ; mais lorsqu'il arrive à la période de Samuel, il fait de ce temps et de ce personnage, tout en s'efforçant à ne pas sacrifier la vraisemblance historique, un antitype du temps et de la personne de Moïse. Grâce aux procédés de compilation qui respectent les sources particulières, il nous est relativement aisé de démêler dans les traditions sur Samuel, les éléments historiques des adjonctions légendaires. Samuel était un voyant, donc un prophète, car le terme de voyant désignait autrefois ceux que plus tard on appellera prophètes (I Sam. 9/9). Ce voyant jouissait d'un prestige qui dépassait les limites de sa propre tribu ; on venait chercher ses lumières lorsqu'il s'agissait de retrouver un objet perdu, et son rôle religieux était si important qu'un sacrifice ne pouvait être consommé sans sa bénédiction (I Sam 9/13). Ce voyant intervient activement dans la vie politique. L'onction de Saül, malgré toutes les retouches du récit actuel, atteste le fait historiquement certain, qu'il revient une grande part à Samuel dans l'institution de la royauté ; le conflit qui opposa Samuel et Saül, et qui aboutit au rejet de ce dernier, repose également sur un fait historique. Samuel était le gardien fidèle de la tradition, en particulier des rites et des tabous qui venaient des pères ; Saül qui met les considérations politiques et humanitaires au-dessus des rites ancestraux du *cherem* est désavoué par le voyant. Dans ces données de l'histoire les rédacteurs deutéronomistes trouvent des éléments qui pouvaient se plier à leur thèse. Samuel, chef religieux et politique, prophète jouissant néanmoins de fortes prérogatives sacerdotales, répond bien à l'idéal que se propose le Deutéronome. Le roi, selon la loi deutéronomique (17/14 ss.) devait avant toutes choses étudier la *torah ;* or, en s'opposant à la royauté au nom de Dieu, Saül défend cet idéal. Le prophète devait annoncer au peuple la loi de Dieu ; or Saül défend cet idéal. Le prophète devait annoncer au peuple la loi de Dieu ; or Samuel avait été le plus populaire des prophètes.

Il ne restait plus qu'à styliser ces données de la tradition ; il fallait en particulier faire de Samuel un précurseur de l unicité de sanctuaire. Rien n'était plus facile : le rôle du temple de Jérusalem n'était-il pas tenu à l'époque des Juges par celui de Silo qui, par la présence en son sein de l'arche d'alliance, avait une tendance naturelle à éclipser les autres sanctuaires ? Silo devient, sous l'inspiration des deutéronomistes, le grand sanctuaire vers lequel chaque année à la fête d'automne tout Israël vient en un pieux et joyeux pèlerinage. Samuel, racontait-on, avait grandi à l'ombre de ce sanctuaire, il n'avait jamais connu d'autre loi que celle de Silo, puisque dès avant sa naissance il y avait été destiné : les récits sur l'enfance de Samuel, qui forment les trois premiers chapitres du premier livre qui porte son nom, ne nous apprennent pas grand'chose sur la personne de Samuel, en revanche, ils sont intéressants pour le tableau du culte et de la piété tel que l'exige l'esprit deutéronomiste. Le jeune Samuel est le type de l'Israélite pieux, toujours prêt à écouter la voix de Dieu et à répondre à son appel. Il y a une si singulière analogie entre le « Ecoute Israël » du Deutéronome et le « Parle ton serviteur écoute »... que la rédaction deutéronomiste semble aisément discerner dans ces morceaux. La tradition s'est efforcée de faire de Samuel « le prophète semblable à lui » que Moïse avait annoncé (Dtn. 18/15), aussi grossit-elle très largement le rôle de conseiller que Samuel remplissait auprès du peuple pour en faire un « juge » sur tout Israël. C'est sous cette forme que la figure de Samuel reçut son aspect définitif et quatre chapitres au moins se font l'écho de cette conception [6]. Un prophète digne d'être associé à Moïse ne pouvait pas être resté sans avoir accompli quelque miracle sensationnel, avoir par exemple fait descendre le feu du ciel ou jaillir l'eau d'un rocher ; par deux fois, Samuel accomplit un miracle ; un jour, pendant qu'il offre un sacrifice, il fait descendre le tonnerre sur les Philistins, une autre fois, Yahveh envoie, à sa prière la pluie à un moment de l'année où l'on n'en voit jamais [7].

Les éléments, que la légende a ajoutés aux données de l'histoire, ne sont pas tous du domaine de l'imagination ou du folklore. Il semble bien que certains traits dont est revêtu Samuel

6. I Sam. 7/2-8/22 ; 10/17-27 ; 12/1-13/1.
7. I Sam. 12/17 ss.

appartenaient primitivement à d'autres personnages. Les récits sur l'enfance, du moins celui de l'annonciation, s'appliquaient à l'origine à Saül, ce qui semble ressortir de l'étymologie donnée : I Sam. 1/20, car le « désiré » ce n'est pas Samuel, mais Saül (*Sha'oul*). Parallèlement au travail de glorification de Samuel, s'est accompli un travail en sens inverse sur les traditions concernant Saül. Le roi qui avait accompli des exploits dignes de ceux des anciens juges, exploits qui lui valurent d'ailleurs sa couronne, nous est présenté tombant de chute en chute, il devient le type de l'homme que la *be'rakah* a abandonné et qui se trouve livré à ses faiblesses et à ses passions. Le prestige de Samuel l'éclipse en entier et, même mort, Samuel continue à le hanter. Le lien qui unissait Samuel à Moïse devait également être précisé ; or, la succession de Moïse selon la chair était assurée par la famille d'Héli, mais celle-ci se montra si indigne que le sacerdoce lui fut enlevé ; il ne pouvait être question de remplacer tout simplement les Hélides par Samuel, car la famille d'Héli était encore représentée par Abiathar qui avait réussi à se sauver à Nob. Mais Silo disparut et Samuel, installé à Rama, recueillit l'héritage spirituel de Moïse.

A quel moment ce processus de la tradition fut-il achevé ? Nous avons un point de repère dans le livre de Jérémie. Jérémie connaît parfaitement la tradition de Silo, sanctuaire unique avant celui de Jérusalem (7/12, 26/6) ; il connaît également la tradition qui présentait Samuel associé à Moïse comme le grand intercesseur (Jér. 15/1). Si donc il a connu cette tradition, elle appartient vraisemblablement aux tout premiers travaux de l'Ecole Deutéronomiste.

Plus tard, Samuel fut également mis en relation avec David ; ce dernier aurait reçu l'onction par son ministère ; c'est en effet une thèse chère au Deutéronomiste de prouver qu'au-dessus du roi terrestre règne le roi des cieux. Enfin, le Chroniste acheva le travail de la tradition en faisant de Samuel un lévite ; seul un lévite en effet avait pu offrir des sacrifices comme ceux qu'on lui attribuait (I Chron. 6/7, 18). L'exemple de Samuel était une saisissante illustration pour montrer qu'il ne pouvait y avoir de rois en dehors des prophètes ; bien des fois, au cours des âges, l'histoire de Samuel a été invoquée, lorsqu'il s'agissait de rappeler aux souverains la grandeur et la limite de leur pouvoir.

Lorsque, du livre de Samuel, nous passons à celui des Rois, nous constatons une emprise plus considérable de l'esprit deutéronomiste. La matière de ces livres se trouvait encore à l'état fluide au moment de la réforme de Josias et pouvait plus facilement être coulée dans le moule deutéronomique quoique certains récits comme les légendes d'Elie et d'Elisée, étaient déjà solidement constitués et ont été intégrés tels quels, à l'ouvrage des rédacteurs prophétiques. L'auteur du livre des Rois mentionne ses sources ou du moins une de ces sources, sans indiquer expressément quelle est la matière qu'il y a puisée ; toutefois en renvoyant régulièrement ses lecteurs aux chroniques du roi d'Israël et de Juda, il affirme qu'il n'entend nullement donner une histoire exhaustive de ces règnes, mais seulement raconter ce qui lui paraissait avoir quelque valeur religieuse ou pédagogique. Aussi les critiques que l'on peut adresser au Deutéronomiste s'adressent-elles moins à ses procédés historiographiques qu'à sa religion légaliste et rationaliste. De son point de vue il ne pouvait pas écrire l'histoire autrement qu'il ne l'a fait. Ce qu'il vise c'est à mettre en lumière l'élément divin dans l'histoire, élément qui se manifeste de quatre façons :

a) dans le fonctionnement de la stricte rétribution ;

b) dans la présence du temple ;

c) dans la pérennité de la dynastie davidique ;

d) dans la présence des prophètes.

En vertu de ces prémisses il devait être amené à juger de façon défavorable tout ce qui concernait le royaume des dix tribus, qui n'avait ni la dynastie de David ni le Temple. A l'origine de ce royaume se trouve le « péché de Jéroboam », c'est-à-dire le culte du veau d'or à Béthel et Dan et qui devient le péché type de tous les successeurs. Tous les rois d'Israël sont jugés avec une égale sévérité ; même le roi Jéhu qui pourtant extermina de Samarie le culte de Baal « ne se détourna point des péchés que Jéroboam avait fait commettre à Israël » (II Rois 10/31). La stricte application à nos livres de la doctrine de la rétribution permet de jeter quelque lumière sur le terminus *ad quem* de leur composition. Cette doctrine fut pour la première fois sérieusement ébranlée au moment de la mort de Josias à Mégiddo, en 609. Comment ce roi pieux, qui avait restauré le culte de Yahveh dans sa pureté et qui avait recueilli de la bouche de la prophétesse Houlda la promesse « d'être recueilli en paix auprès

de ses pères » (II Rois 22/20) pouvait-il périr à 39 ans de façon si tragique ? Il était impossible de trouver un péché quelconque comme explication à cette disparition ; aussi pouvons-nous supposer qu'à partir de ce moment des doutes survinrent dans bien des esprits sur l'exactitude du dogme ; l'optimisme, dont le Deutéronome fait preuve, n'est compréhensible qu'avant cette date ; il faut donc admettre une première rédaction non seulement avant l'exil, mais encore avant la mort de Josias. Si l'on pose comme terminus *ad quem* de la rédaction définitive la destruction de Jérusalem, nous pouvons ajouter d'autres arguments à celui que nous venons de signaler. Il faut se garder de vouloir tirer une conclusion certaine des passages où se rencontre l'expression : « jusqu'à ce jour » [8], car cette expression pouvait se trouver dans d'anciennes sources que les rédacteurs n'ont fait que transcrire scrupuleusement ; cependant il paraît assez improbable que ces rédacteurs, qui se sont toujours efforcés de donner à leur récit l'allure de la vraisemblance historique, aient transcrit des données comme celles de l'arche, à une époque où le Temple et l'arche avaient disparu (8/8). Un message aussi inactuel répondrait mal au souci pédagogique du Deutéronomiste.

D'autres passages, tels que I Rois 11/36, 15/4 et II Rois 8/19, supposent explicitement l'existence de l'état judéen. La grande prière de dédicace de Salomon (I Rois 8/14-53, I Rois 9/3) énumère les calamités les plus diverses qui peuvent s'abattre sur le peuple : défaite, épidémie, disette, mais ne mentionne pas la destruction du Temple ; une composition exilique n'aurait pas manqué de présenter cette destruction comme annoncée par les prophètes. D'autre part les termes dans lesquels il est parlé de la destruction du royaume du Nord (II Rois 13/23, 17/18) prouvent que le royaume de Juda subsistait encore. Ce n'est que lorsque les événements des années 597 et 586 vinrent battre en brèche le pragmatisme optimiste que les rédacteurs se virent obligés de faire rentrer dans le schéma prévu les événements catastrophiques ; dès lors, l'exil et la destruction du temple furent intégrés dans le plan de Dieu. Le travail de la rédaction exilique est perceptible dans des fragments tels que I Rois, 9/1 ss. (en particulier les versets 6-9). Dans le grand chapitre récapitulatif

8. I Rois 8/8, 9/21, 10/12, 12/19 ; II Rois 8/22, 10/27, 16/6, 17/23.

II Rois 17, la rédaction antéexilique s'achevait au verset 18 : « Il n'est resté que la seule tribu de Juda » ; après l'exil on se mit en devoir d'ajouter : « Yahveh rejeta toute la race d'Israël il les humilia et les livra entre la main des pillards ; jusqu'à ce qu'il les eût rejetés de sa face » ; enfin dans II Rois 22 la prophétie de Houlda, qui dans sa forme primitive était une approbation sans réserve de la réforme, reçut un ton tragique par l'annonce de la destruction du Temple et par celle de l'exil. Et comme plusieurs prophéties ne pouvaient que renforcer la thèse, on se mit à annoncer la destruction totale de Juda dès le règne de Manassé (II Rois 21/7-15).

D'une façon générale le point de vue du Deutéronomiste est collectiviste ; il envisage le peuple d'Israël et de Juda dans leur ensemble, et s'il insiste sur les péchés ou sur la droiture des rois, c'est qu'à ses yeux le roi incarne dans sa personne le peuple tout entier ; il serait cependant injuste de ne pas reconnaître une tendance assez accusée vers l'individualisme. Dans la prière de Salomon, nous lisons : « Toute prière, toute supplication qui sera faite par *tout homme*, par tout ton peuple d'Israël... » (I Rois 8/38), le Deutéronome par son appel à la décision, appel qui s'adresse à la fois aux individus et au peuple — ce qui ressort de l'alternance du « tu » et du « vous », dans les discours du cadre — favorise le développement de l'individualisme ; son origine prophétique devait d'ailleurs logiquement l'amener dans cette voie.

La mentalité du Deutéronomiste est foncièrement judéenne. Il juge avec moins de sévérité les égarements de son propre pays ; il apporte même par l'affirmation de la perennité des faveurs accordées à David (II Rois 18/3, 22/2) une entorse à la doctrine de la rétribution, puisque les faveurs de David continuent d'agir indépendamment des actions et réactions des générations successives. Le royaume d'Israël eût logiquement dû bénéficier de mesures semblables, mais nous trouvons tout juste une allusion aux patriarches (II Rois 13/23), tandis qu'Elie et Elisée ne sont jamais invoqués comme témoins de la faveur divine [9]. La dynastie davidique jouit aux yeux de ces rédacteurs d'une dignité

9. Ces prophètes sont dans ce système uniquement des justiciers de Yahveh chargés d'annoncer et même de hâter le châtiment que le peuple s'est attiré par ses infidélités.

supérieure à celle du prophétisme ; cela est dû vraisemblablement à leur orientation eschatologique : de David devait un jour sortir le Messie et cette attente du Messie exigeait que David ait toujours une lampe à Jérusalem. L'exil, tout en ébranlant sérieusement les attaches nationales de l'espérance messianique, n'arriva pas à l'anéantir ; la considération que Evil-Merodach témoigna au roi exilé Yoyaqim ne put que lui redonner un nouveau stimulant (II Rois 25/27 ss.).

Là où le Deutéronome manifeste encore sa supériorité sur les historiens antérieurs, c'est dans l'intérêt qu'il témoigne pour la chronologie, et dans l'essai qu'il tente de faire rentrer l'histoire de son peuple, depuis l'Exode jusqu'à l'Exil, dans un cadre chronologique. Jusqu'alors l'histoire était de la narration, et la narration qui aime se mouvoir dans l'à-peu-près et dans l'anonyme était hostile à la chronologie. L'historiographie officielle s'est de tout temps préoccupée de retenir les dates de la durée des règnes et des événements mémorables ; mais cette chronologie manquait de synthèse. Le point de repère de son cadre chronologique est fourni au Deutéronome par le dogme central du sanctuaire unique. Le Temple de Jérusalem devient le point d'arrivée de l'histoire ancienne et le point de départ de l'histoire actuelle [10].

---

10. Il est significatif de constater que les Israélites qui surpassent de beaucoup les Babyloniens et les Egyptiens dans la technique de la narration, se révèlent bien inférieurs à ceux-ci pour toutes les questions concernant le calendrier et le calcul de la chronologie, où, pendant fort longtemps et jusqu'au VIIIe siècle environ, ils ont eu recours aux moyens utilisés par les peuples primitifs. Pour dater un événement mémorable, ils le rattachent soit à un phénomène naturel (Amos 1/1, Zach. 14/5), soit à un grand mouvement de la vie nationale à portée mondiale (Nombres 13/22), soit à une expédition militaire (Es. 20/1), soit encore à un épisode de la vie du souverain régnant et plus spécialement sa mort (Es. 6/1, 14/28), mais jamais en Israël le temps n'est fonction du souverain, comme dans le système du *limou* dans l'ancienne chronologie babylonienne. Le système chronologique à synchronisme appliqué par le livre des Rois n'a jamais dû pénétrer dans le peuple ; l'inscription de Siloé qui est un échantillon typique de la littérature populaire ne porte aucune indication chronologique. L'intérêt pour la chronologie et la recherche de la précision vont en augmentant à mesure que les contacts d'Israël avec le monde païen se multiplient. Ezéchiel et Jérémie dans la dernière phase de sa vie ont soin de dater leurs oracles. Les Israélites usent très librement de la chronologie ; les 40 ans donnés pour la durée d'une génération sont un chiffre conventionnel considérablement arrondi. Tout cela tient au fait que la chronologie est l'affaire des prêtres qui entendent manifester la souveraineté de Dieu sur le temps ; c'est ainsi que des personnages qu'on juge inutiles ou indignes sont supprimés du comput du temps : il semble bien que dans la période des 480 ans (cette indication de I Rois

V. — L'HISTOIRE SACERDOTALE

Bien que le Code Sacerdotal soit avant tout un document législatif, les éléments historiques qui encadrent ses lois sont plus qu'un simple hors-d'œuvre ; ils ont une profonde signification en eux-mêmes. En donnant à sa législation une forme historique, marque par laquelle la législation d'Israël se distingue de celle des autres peuples sémitiques, l'auteur sacerdotal se rattache à la tradition deutéronomique. Il renchérit même sur le point de vue deutéronomiste qui attribuait l'ensemble de la législation à Moïse ; pour lui, il y a dans la législation, et partant dans l'histoire, une évolution qui remonte bien au-delà de Moïse, si bien que ce dernier devient le *terminus ad quem* de la révélation. Mais ce renchérissement ne va pas, chez lui, sans une liberté plus grande à l'égard de la tradition. Les historiens deutéronomistes s'étaient montrés respectueux à l'égard de cette dernière, même lorsqu'elle n'appuyait pas leurs préoccupations dogmatiques ; c'est ainsi qu'ils ont maintenu les traditions patriarcales avec leur glorification des lieux sacrés, des stèles et leurs nombreux anthropomorphismes. Les historiens sacerdotaux au contraire se trouvèrent choqués de tant d'éléments païens dans l'histoire patriarcale et entreprirent d'en écrire une nouvelle version dans laquelle les pères étaient présentés, moins comme des modèles de vertu, que comme les protagonistes du vrai culte et les observateurs fidèles des rites que devait pratiquer la communauté postexilique. Il n'est pas sans intérêt de voir ce que P. a fait de la biographie d'Abraham telle qu'elle était donnée dans les anciennes sources ; les divers remaniements de l'ouvrage yahviste

---

6/1 est récente, la donnée la plus ancienne se trouve 1 Rois 6/37) il n'y a de place ni pour Saül, rejeté pour son indignité, ni pour Josué, successeur de Moïse, à qui D ne connaît ni égal ni successeur (cf. sur ce point précis l'article de Gampert, *Revue de Théol. et de Philos.*, 1916/17, p. 241). Cette théologie de la chronologie vient confirmer pour sa part le fait que les Israélites ont considéré leur histoire nationale sous l'angle de l'histoire du royaume de Dieu.

opérés sous l'inspiration des grands prophètes avaient déjà atténué bien des traits qui paraissaient choquants. P. opère plus radicalement, il n'essaie pas d'adapter, mais n'hésite pas à supprimer et à créer un récit nouveau. La vie d'Abraham se réduit à peu de chose[1] ; Abraham accompagné des siens quitte Our, arrive à Charran, et de là en Canaan ; comme la contrée est pauvre, il se sépare de Lot ; il épouse Sara et Agar ; mais le sommet de cette vie c'est le moment où Dieu lui apparaît pour conclure avec lui l'alliance scellée par le signe de la circoncision. Au point de vue narratif ces récits nous apparaissent fades, raides, et conventionnels ; aussi certains critiques tels que Löhr[2] et Volz[3] refusent-ils à P. le titre de narrateur et ne consentent-ils à voir en lui qu'un glossateur qui aurait remanié, dans un but spirituel et liturgique les anciens récits. Voici comment Volz propose de résoudre le problème littéraire de P. : les données généalogiques et chronologiques proviennent de la tradition, les autres récits seraient des *midrashim*, c'est-à-dire la transcription sous une forme historique de prescriptions légales. C'est ainsi que nous aurions dans Genèse 1 la loi du sabbat, dans Gen. 9/1-12 celle des préceptes noachiques et dans Gen. 17 celle de la circoncision. Il nous semble que c'est là un peu trop forcer et aussi trop simplifier la question ; si monotones que nous paraissent les dates, les chiffres et le ton de P., il ne faut pas oublier que pour lui, l'intérêt et le centre de gravité de la narration résidaient dans de pareilles données ; aussi croyons-nous devoir maintenir à P. le titre de narrateur. Certes, il est exact de dire que le premier chapitre de la Genèse culmine dans le commandement du sabbat, mais cela ne revient pas à dire que tout dans ce récit est fonction du sabbat ; il y a dans cet admirable morceau, dont la sèche sobriété ne fait que mieux ressortir la grandeur, un essai très puissant de grouper systématiquement les diverses œuvres de la création. Il y a, d'autre part, certains morceaux desquels il n'est pas possible de dire qu'ils ne sont que l'expression d'un rite ou d'une loi ; nous pensons par exemple au tableau des peuples dans Genèse 10 ; celui qui a écrit cela avait un horizon qui dépassait les murs du sanctuaire de Jérusalem.

---

1. Genèse : 11/31, 32 ; 12/4, 5 ; 13/12 ; 16/1, 3, 15, 16 ; 17 ; 19/29 ; 21/1-5 ; 25/7-11.
2. Der Priesterkodex in der Genesis.
3. Der Elohist : (*Anhang : Die Priesterschrift. P. kein Erzähler*).

L'historiographie de P. se rapproche de ce que nous avons appelé l'histoire savante. En effet, P. était un savant ; la relation très étroite des traditions sur les origines avec les traditions similaires de Babylone, prouve qu'il a étudié de près ces dernières ; son intérêt pour les généalogies n'a pas seulement un but apalogétique, et, quand on se rend compte des difficultés de la chronologie, on ne peut que louer son zèle à s'attacher aux questions difficiles. Par le goût des choses anciennes, il est l'archéologue parmi les historiens de l'Ancien Testament et c'est là une des qualités maîtresses d'un historien.

Si un homme de la culture et de la tournure d'esprit de P. avait vécu à une époque plus calme et plus heureuse, il nous eût probablement donné une histoire exacte, une véritable chronique dont l'absence se fait cruellement sentir à celui qui essaie de reconstruire l'histoire d'Israël. Mais cet homme a vécu pendant l'exil ; or, à ce moment-là, l'intérêt du peuple n'était pas à l'histoire exacte ; il fallait avant tout consoler et surtout organiser ; ce n'était pas vers le passé, mais vers l'avenir qu'il fallait tourner les regards. Israël allait être restauré, non plus comme nation, mais uniquement comme communauté religieuse ; c'était peu de choses sans doute, mais de ce peu il s'agissait de tirer le plus de profit ; aussi en mettant l'accent sur le rite et sur le sanctuaire conçus non plus comme des choses extérieures, mais comme des réalités vitales, pouvait-on espérer maintenir le judaïsme. C'est ce même souci d'organisation qui avait animé le prophète Ezéchiel brossant à la fin de son livre (40-48) un tableau de la restauration future d'Israël. Les motifs qui ont inspiré Ezéchiel et l'auteur sacerdotal ne sont pourtant pas absolument identiques. Pour le prophète cette restauration sera absolument nouvelle ; la répartition du pays entre les douze tribus telle qu'il la préconise n'a jamais existé ; pour P., au contraire, la restauration sera un retour à ce qui a existé aux origines. C'est pourquoi les récits sur les origines occupent une place importante dans son exposé ; ils sont une projection, dans le passé, de ses visions d'avenir. La valeur d'une institution dépend de son ancienneté ; son orientation archéologique l'amène à se former une vue très personnelle de l'histoire et à donner aux institutions sacrées une portée qu'elles n'avaient pas primitivement. Il fait remonter les diverses institutions cultuelles aussi loin que possible dans le passé ; le sabbat a été créé par Dieu lui-même

(Gen. 2/1-4) ; la circoncision dont la tradition la plus ancienne rapportait l'institution à Moïse (Exode 4/24-26) est reportée à l'époque patriarcale (Gen. 17) ; enfin l'interdiction de manger le sang est attribuée à Noé. Ces divers rites pouvaient assez aisément être reportés à une époque ancienne ; aujourd'hui la critique, éclairée par les résultats de l'archéologie, a d'ailleurs tendance à faire une place assez large aux éléments anciens contenus dans le Code sacerdotal ; mais là où P. se révèle vraiment novateur, c'est lorsqu'il projette dans le passé des institutions intimément liées à l'existence du temple de Jérusalem ; il est en effet impossible de ne pas reconnaître, dans l'ampleur du rôle accordé à l'arche et à la tente, une projection dans le passé du temple de Jérusalem. Le Temple remonte à Moïse, bien plus, Moïse, en construisant le tabernacle, n'a fait que se conformer en tous points à un modèle céleste, à un architype divin : « Tu feras le *mishkan* et tout son mobilier exactement conforme au modèle que je vais te faire voir sur la montagne » (Ex. 25/9, 25/40 ; 26/30 ; 27/8 ; Hébr. 8/5). Cela nous amène à définir la conception que notre auteur se fait de l'histoire comme déterministe : tout existe dès l'origine et, s'il y a dans l'histoire une évolution, celle-ci n'est que le déroulement d'un plan fixé à l'avance ; dans l'évolution de la religion telle qu'elle est présentée sous la forme des 4 alliances successives avec Adam, Noé, Abraham et Moïse, il n'y a aucune place pour la liberté humaine, à laquelle le Deutéronome laissait une très grande part ; l'homme n'a pas à intervenir dans le plan du salut ; l'alliance, que les anciens documents présentaient comme un pacte conclu entre deux parties contractantes, est imposée par Dieu sans le concours de l'homme ; le terme de *karat* est remplacé par celui de *heqim* = établir, affermir, presque imposer. Comme pour Ezéchiel les motifs de l'action de Dieu sont sa gloire et l'honneur de son nom ; alors que l'ouvrage Yahviste est un incessant dialogue entre Dieu et l'homme, il faut, dans l'histoire sacerdotale, attendre jusqu'au chapitre 17 de la Genèse que l'homme parle ; l'exhortation qui était la caractéristique essentielle du Deutéronome a complètement disparu, P. veut présenter des faits. Cette religion ne manquait pas de grandeur, mais elle risquait de devenir statique et de dégénérer en un formalisme sans vie.

Il est possible que cette conception déterministe et ce manque de perspective dans l'histoire s'expliquent en partie par des

influences babyloniennes. En Babylonie s'était formée, sous l'influence de considérations d'ordre astral, la théorie des quatre âges du monde, de quatre périodes qui se succédaient pour se répéter ensuite indéfiniment. Cette théorie est à l'arrière-plan de l'eschatologie hébraïque ; mais en Israël l'évolution ne se fait pas de façon cyclique, car le but n'est pas le retour éternel, mais l'avènement d'un ordre de choses nouveau, le royaume de Dieu. Tel est d'ailleurs aussi le but de l'histoire pour notre auteur, à qui les préoccupations eschatologiques de la royauté de Dieu n'étaient pas étrangères ; en disant que la gloire de Yahveh remplit la Demeure (Ex. 40/24), il n'affirme pas autre chose qu'Esaïe et Habacuc qui proclamaient que la gloire de Yahveh remplirait la terre comme les eaux recouvrent l'abîme des mers (Es. 11/9, Hab. 2/14), sauf que, pour lui, l'eschatologie est réalisée, non dans l'histoire, mais dans le culte.

Pouvons-nous affirmer quelque chose de précis au sujet de la personne de l'auteur ? L'unité théologique de l'ouvrage semble parler en faveur d'un auteur unique ; cependant nous ne pensons pas qu'on puisse, comme cela a été fait, mettre en avant le nom d'Esdras plutôt qu'un autre. L'unité d'auteur a été contestée par Eissfeldt et par von Rad [4] qui a cru retrouver deux récits parallèles tout au long de l'ouvrage et qui y voit un indice en faveur de deux écoles. Mais les arguments mis en avant par cet éminent critique ne nous paraissent pas convaincants et les doublets qu'il constate peuvent aisément être mis au compte du style oriental ou de remaniements ultérieurs [5].

La tentative de P. ne manquait pas de hardiesse. A un moment où l'existence même du peuple était mise en question et où l'on pouvait légitimement douter des promesses faites aux pères, il a repris l'histoire à ses origines et a montré avec force que les promesses divines étaient plus réelles que jamais, puisque, venant de l'éternité, elles avaient été données pour l'éternité.

---

4. Die Priesterschrift im Hexateuch.

5. L'auteur de l'histoire sacerdotale emploie volontiers l'expression tol^{e}doth=généalogies ; il va même jusqu'à désigner par ce nom des récits qui ne sont pas à proprement parler des généalogies (Gen. 6/9, 37/2). Cf. Budde, *Z. A. W.*, 1911, p. 240 et J.-L. Leuba, *R. H. Ph. R.*, 1912, p. 56).

VI. — LES AUTOBIOGRAPHIES D'ESDRAS ET DE NEHEMIE

Le genre des mémoires que nous rencontrons pour la première fois en Israël à l'époque perse dans les livres d'Esdras et de Néhémie n'était cependant pas sans antécédents. Pratiquée en Orient dès le 3e millénaire, l'autobiographie pouvait avoir plusieurs motifs.

1° Elle s'inspire d'un souci religieux ; en Egypte en particulier il s'agit, par une énumération exacte de ses œuvres et de ses mérites, de s'assurer la vie dans l'au-delà.

2° Dans le monde assyro-babylonien les motifs sont plutôt d'ordre politique. Les rois, qui sont à peu près les seuls à pratiquer ce genre, veulent raconter leurs exploits à leurs sujets et aux générations futures.

3° L'autobiographie n'est qu'une forme littéraire, consistant à faire parler à la première personne l'acteur dont on veut raconter l'histoire.

Dans l'Ancien Testament, les plus anciens fragments où la première personne est employée appartiennent à cette dernière catégorie ; dans les récits légendaires sur Joseph et sur Gédéon (Gen. 37/5-10, 40/41 ; Juges 7/13-14), nous trouvons des songes qui ne nous apprennent rien sur la personne des héros en question, mais qui nous prouvent que les récits de songes étaient volontiers racontés parmi le peuple. Des songes il faut rapprocher les visions qui étaient le privilège de quelques êtres favorisés ; ces voyants rapportaient leurs visions à la première personne, le récit d'une des plus antiques visions est mis dans la bouche d'un étranger, Balaam (Nombres 23/9-10, 21-24 ; 24/5-9, 17-18). Si les oracles de Balaam ne sont peut-être qu'une fiction littéraire, dénuée de réalité historique, il n'en est pas de même de ceux qui se situent à une époque mieux connue ; nous pensons en particulier à la vision que rapporte Michée, fils de Jimla, au temps d'Achab et qui repose entièrement sur une expérience réelle. Cette forme qui, à l'origine, n'existait que dans le langage

oral, a pénétré dans le style écrit des prophètes. C'est même chez les prophètes que l'autobiographie a trouvé en Israël sa meilleure expression et c'est grâce à eux qu'elle a pénétré dans la littérature historique proprement dite. Si les prophètes ont pratiqué l'autobiographie, ce n'était pas pour se vanter ni pour inciter la postérité à les imiter, mais ils tenaient à fixer par écrit des moments particulièrement solennels de leur existence où leur moi avait été saisi par Dieu et amené par la perception des réalités transcendantes à une meilleure et plus nette conscience de sa mission. Il n'est pas étonnant que parmi les événements personnels qu'ils ont jugés utile de mettre par écrit ils aient assigné la première place au récit de leur vocation Presque tous les prophètes, Amos, Osée, Esaïe, Jérémie, et en partie Ezéchiel nous ont donné le récit de cette heure marquante de leur vie. Ces récits sont dignes de foi et représentent pour la connaissance de la personnalité du prophète notre plus précieuse source d'information. Encore faut-il souligner que les visions des prophètes ne nous apprennent rien sur la personnalité humaine des prophètes ; celle-ci disparait entièrement derrière le message que Dieu met dans leur bouche. Les prophètes ne se sont pas bornés à retenir le récit de leur vocation ; chaque fois qu'ils vivaient une expérience particulièrement intense, ils reçurent de Dieu l'ordre de la fixer par écrit « afin qu'elles subsistent dans les temps à venir, éternellement et à perpétuité » (Es. 30/8). C'était souvent des événements très brefs, Esaïe reçut un jour l'ordre de prendre une tablette de bois et d'y écrire ces simples mots : *Maher shalal chash baz :* « hâte-toi, pille le butin » et peu après il choisit ces mêmes mots comme nom pour son fils.

Jérémie reçut l'ordre de rédiger ses oracles et les fit lire publiquement par Baruch afin d'essayer d'amener par là le peuple à la repentance. Les écrits des prophètes doivent rappeler à la postérité la véracité des paroles annoncées. Chez les épigones des prophètes, ce procédé n'est plus qu'une pure forme littéraire ; dans la littérature apocalyptique le visionnaire se présente comme recevant des révélations sensationnelles, mais en réalité il cache sous un amas d'érudition et de connaissances l'absence de toute expérience réelle.

Les mémoires d'Esdras et de Néhémie ont subi l'influence de l'autobiographie prophétique ; mais ils présentent aussi, ainsi que l'a montré Mowinckel, d'assez étroites ressemblances avec

les inscriptions royales de l'Asie antérieure ; Mowinckel croit retrouver dans les mémoires de Néhémie des stylisations, c'est-à-dire des cas où la première personne est employée d'une façon purement littéraire ; il ne pense pas que Néh. 13/8 et 28 Néhémie ait exécuté en personne les actes qu'il s'attribue.

Le but de ces mémoires a été envisagé diversement ; certains critiques, dont Mowinckel, y ont vu l'expression du désir de se vanter devant Dieu, afin d'être récompensés selon leurs mérites ; d'autres comme Haller[1] ont proposé de voir, du moins dans les mémoires de Néhémie, un rapport adressé au roi de Perse par lequel le procureur aurait voulu prouver au roi qui l'avait laissé partir qu'il s'était en tous points conformé aux instructions qu'il avait reçues de lui. D'autres encore ont supposé que Néhémie avait adressé son rapport aux Juifs de Babylone. Selon le point de vue adopté, Néhémie aurait recherché la faveur de son dieu, celle du roi de Perse et celle de son peuple.

Vouloir ramener son entreprise à un motif unique, nous paraît une tentative vaine qui ne tient pas compte de la complexité des sentiments dont une âme humaine peut être agitée. En écrivant ses mémoires, Néhémie a dû penser à la fois à son Dieu, à son roi et à son peuple. La pensée de Dieu était sa préoccupation dominante ; Néhémie agit pour des raisons d'ordre religieux et il n'y a nulle raison de considérer les nombreuses prières dont son récit est parsemé comme des adjonctions du Chroniste, qui aurait trouvé que son héros n'était pas assez religieux. Ces prières ne brisent pas le fil de la narration, elles ont leur place à des moments particulièrement difficiles ; p. ex. Néh. 6/9 : « Tous ces gens voulaient nous effrayer, et ils se disaient : ils perdront courage, et l'œuvre ne se fera pas. Maintenant, ô Dieu, fortifie-moi ». Poursuivi par le mépris, la haine et la calomnie, Néhémie avait besoin, pour pouvoir persévérer, de toute la force de Dieu, et s'il lui arrive dans ses prières de dire : « Souviens-toi de moi », ce n'est pas là une marque d'orgueil, mais le désir bien légitime de voir son œuvre couronnée de succès.

Jamais le moi de Néhémie n'apparaît haïssable, et il ne cherche pas son intérêt ; mais celui de son peuple ; c'est parce qu'il a appris que Jérusalem était en ruines qu'il sollicite du grand roi l'autorisation de s'y rendre ; il est, certes, le chef qui com-

1. Sch. A. T. Das Judentum.

mande, mais un chef aux allures bien démocratiques ; du « je » il passe insensiblement au « nous », affirmant par là qu'il n'est que le frère aîné de ses subordonnés et il n'hésite pas à mettre lui-même la main à l'ouvrage de restauration.

C'est parce qu'il ne se met pas lui-même au centre de son récit que ses mémoires sont un document fort précieux pour la connaissance de cette époque sur laquelle les sources sont peu abondantes. La ville de Jérusalem, les sentiments du peuple, les intrigues des Samaritains sont décrites avec un tel accent de réalisme que la biographie de Néhémie peut être considérée avec celle de David comme un des joyaux de la narration historique.

Les mémoires d'Esdras sont, au point de vue littéraire et historique, d'un intérêt moindre que ceux de Néhémie ; ils sont aussi moins complets, le Chroniqueur ayant visiblement eu le souci d'idéaliser le personnage. Nous lisons les mémoires dans le livre qui porte son nom des chapitres 7/12 à 9/15. Les mémoires débutent par le texte de l'édit d'Artaxercès transcrit dans sa langue originale ; le récit d'Esdras proprement dit commence 7/27 par une formule d'actions de grâces, formule qui semble faire partie du style usuel de ces mémoires, de même que les psalmistes et les prophètes, ces âmes pieuses qui rapportent leurs propres expériences, entendent affirmer d'emblée que tout ce qu'elles ont réalisé de grand est dû au secours de Dieu qui, de sa main toute-puissante, les a protégées. Les mémoires d'Esdras font une part plus grande à la subjectivité de l'auteur : nous apprenons qu'Esdras s'indigne de l'état de la communauté de Jérusalem (9/3 ss.) ; qu'il refuse l'escorte proposée par le roi parce que ce serait un manque de foi (8/22). Il était peut-être plus sensible, moins politique que Néhémie, en tous les cas, profondément religieux ; même si la prière de pénitence (9/6-15) est due à une main ultérieure, elle réflète l'impression profonde exercée par cet homme qui avait annoncé avec puissance la loi de son Dieu.

La différence entre les deux mémoires est le meilleur gage en faveur de leur authenticité.

Plusieurs critiques, en particulier Renan[2] et, depuis, Kosters

2. Renan avoue cependant à la fin de son chapitre sur « la légende d'Esdras » (*Hist. d'Isr.*, T. IV, p. 99) :

« Tout en considérant les Mémoires d'Esdras comme une œuvre artifi-

et Hoelscher[3] ont contesté l'existence historique d'Esdras ; ils y voient une création du Chroniste destinée à suppléer par un prêtre à l'activité par trop laïque de Néhémie.

Outre les raisons historiques, qui rendent une pareille hypothèse acceptable, le style des mémoires d'Esdras ne donne nullement l'impression qu'ils sont un simple décalque de ceux de Néhémie.

---

cielle, il est permis d'en retenir quelques traits que le faussaire aurait empruntés à une tradition sérieuse, ou aux données historiques générales du temps. »

3. Cf. HOELSCHER : *Geschichte des isr. und jüd. Religion*, p. 140.

VII. — LA SYNTHESE DU CHRONISTE

Plus que tous les autres livres historiques, l'ouvrage du Chroniste (Chroniques, Esdras, Néhémie) se présente comme ayant été composé sur une étude consciencieuse des sources ; les références à des ouvrages divers atteignent un chiffre assez impressionnant. Or une lecture même rapide de ce livre révèle qu'il n'est à utiliser qu'avec une extrême circonspection pour la connaissance de l'histoire ; le lecteur non averti qui lira successivement l'histoire de David telle qu'elle est relatée dans les livres de Samuel, et dans les Chroniques, reconnaîtra sans peine que c'est la première qui est la plus proche de la réalité historique. Le livre des Chroniques est un écrit tendancieux auquel l'histoire sert à affirmer certaines thèses politiques et théologiques, aussi opère-t-il un choix parmi les événements, laissant délibérément de côté ce qui contredit sa thèse et mettant en relief tout ce qui est susceptible de l'étayer, modifiant au besoin les événements pour les faire servir à sa cause. Si l'histoire cependant n'était pour lui qu'un auxiliaire de sa prédication, il ne présenterait pas pour notre sujet plus d'intérêt que les prophètes ; son ouvrage se présente, au contraire, tout comme le Code Sacerdotal, sous la forme d'une histoire ; son histoire est même la plus complète que nous donne l'Ancien Testament, puisqu'elle embrasse l'histoire d'Israël depuis Adam jusqu'à la restauration sous Néhémie et Esdras et même au delà. Sans doute les proportions sont-elles fort inégales ; mais on peut dire à son honneur que le Chroniqueur n'a rien oublié et, même s'il passe sous silence des événements essentiels, il cite cependant les noms auxquels ces événements sont attachés.

Ce souci d'être complet est la marque d'un véritable historien ; or, pour composer un ouvrage de cette envergure, il a dû travailler sur des sources. Ces sources n'étaient pas aussi nombreuses que la multiplicité des références pourrait inciter à le faire croire ; les quinze ouvrages peuvent être ramenés à deux ou trois ; sans entrer dans le détail de la question des sources

du Chroniste, que les introductions et les commentaires traitent longuement, nous pensons que ces sources devaient être les suivantes :

a) les livres canoniques de Samuel et des Rois,

b) le midrash du livre des Rois,

c) quelques écrits composés par des prophètes,

d) des notices et des listes d'ordre géographique, archéologique et généalogique,

e) des documents officiels provenant de la chancellerie des rois de Perse,

a) Les ressemblances textuelles fréquentes semblent être un indice que le Chroniste a connu nos livres de Samuel et Rois qui, à l'époque où il vivait (pas avant l'an 400), devaient exister sous leur forme actuelle. Dans l'histoire d'Asa, par exemple, le Chroniste suit fidèlement l'ordre des récits observé dans le livre des Rois, reprenant même à son compte certaines erreurs ou inexactitudes de son modèle.

II Chron. 16/11 : Au reste les actions d'Asa, les premières comme les dernières, sont racontées dans le livre des rois de Juda et d'Israël.

I Rois 15/23 : Le reste de l'histoire d'Asa, ses exploits, ses entreprises et la liste des villes qu'il fit bâtir, tout cela est écrit dans le livre des annales des Rois de Juda.

C'est là la formule classique par laquelle se termine le récit d'un règne ; or dans le livre des Rois comme dans celui des Chroniques, cette formule est suivie de deux versets relatant la maladie et la mort du roi. L'auteur des Chroniques était donc sur ce point tellement attaché à sa source qu'il ne s'est pas senti la liberté de la rectifier.

b) D'autres fois le texte des Chroniques s'écarte sensiblement de celui des autres livres canoniques. L'histoire d'Asa présente précisément une série de données ignorées par le livre des Rois. Ces adjonctions sont de deux sortes : tantôt il s'agit de données qui présentent toutes les garanties de la vraisemblance historique et qui pourraient provenir du livre des annales des rois d'Israël et de Juda ; d'autres au contraire sont des récits à tendance édifiante, du genre que nous appelons midrashique ; or, parmi ces références le chroniste note le *midrash* du livre des Rois (II Chron. 24/27) et le *midrash* du prophète Iddo (II Chron. 13/22). Il faut bien entendu nous garder de vouloir retrouver à tout prix dans

le livre des Chroniques le texte des sources citées, car il renvoie aux sources pour ce qu'il ne peut pas raconter ; mais comme le dit très justement Podechard : « de ce qu'il n'a pas l'intention, en nommant ses sources, d'indiquer qu'il y ait puisé, il ne s'en suit point qu'il n'y ait pas puisé en effet ; souvent, au contraire, on a en le lisant l'impression qu'il mentionne ces écrits au moment où il cesse de les suivre et de reproduire leur narration »[1].

Bien des fragments du livre des Chroniques ont l'allure du *midrash ;* à propos d'Asa le Chroniste rapporte sa lutte et sa victoire sur les Koushites conduits par un certain Zerach (II Chron. 14/8-14) ; l'événement repose probablement sur une donnée historique, mais le récit de la bataille et de l'intervention de Yahveh est fait dans le but manifeste de glorifier le royaume de Juda et la dynastie davidique. D'après Budde le *midrash* du livre des Rois serait notre livre biblique des Rois, augmenté de certains fragments qui, après coup, ont passé dans un autre contexte ; c'est ainsi qu'il propose d'attribuer à ce *midrash* non seulement certains fragments des livres de Samuel et des Rois, tels que I Sam. 16/1-13 ; I Rois 13 ; II Rois 23/16-18, mais encore les livres de Jonas et de Ruth. Au premier abord l'hypothèse de Budde paraît assez séduisante, mais à la réflexion on reconnait qu'il a fait la part trop grande à l'imagination et que son désir de trouver les morceaux de ce midrash dans les livres connus de l'Ancien Testament ne tient pas compte du caractère nécessairement fragmentaire de la littérature de l'Ancien Testament ; sans doute faudra-t-il se résigner à ignorer pour toujours le contenu exact de ces *midrashim* (II Chron. 24/27 ; II Chron. 27/7 ; II Chron. 33/18).

c) Quant aux écrits des prophètes, on peut les attribuer au *midrash*, dont ils auraient constitué les différentes sections ; parmi les sources du règne de Salomon (II Chron. 9/29) le chroniste mentionne les paroles de Nathan, la propriété d'Achiyah et la vision de Yeddo ; dans l'hypothèse de Budde[2] ces trois écrits désigneraient simplement les sections de l'histoire de Salomon dans lesquelles ces trois personnages jouent le rôle prédo-

1. R. B., 1915, p. 236.
2. Z. A. W., 1892.

minant, à savoir I Rois 1 ; I Rois 11/29-39 et I Rois 13. Nous préférons cependant y voir des écrits indépendants et distincts des livres historiques. L'existence du canon des prophètes, la ressemblance du Chroniste avec certaines parties du livre d'Esaïe, et le fait surtout que les livres des prophètes ne recouraient pas à l'anonymat d'auteur comme les livres historiques, nous autorisent à ne pas faire remonter à un seul et même écrit les différentes données du Chroniste.

d) Les brèves notices réparties tout au long de l'ouvrage, mais particulièrement fréquentes dans les neuf premiers chapitres justifient à elles seules le titre d'historien accordé au chroniste ; insérées au milieu de généalogies, ces notices sont une preuve que l'auteur s'intéresse aux peuples qu'il énumère et que tous ces noms recouvrent une réalité. Certaines de ces notices sont manifestement d'origine préexilique et fournissent des renseignements du plus haut intérêt sur la vie antique des tribus [3]. A propos d'un de ces épisodes l'écrivain dit : « Ces choses sont anciennes » (4/23) et il est sans doute permis d'étendre cette appréciation à d'autres récits. C'est tout à fait dans le style des récits du livre des Juges, en particulier du chapitre 1, qu'est rédigé ce fragment que nous lisons I Chron. 7/21 ss. qui relate un conflit qui a mis aux prises certains clans ephraïmites et les bandes des Philistins de Gath, de même 2/34 ss. qui relate l'union d'un groupe de Yerachméelites avec des éléments égyptiens n'a aucune raison d'être suspecté. Le Chroniste rectifie sur certains points les affirmations trop schématiques de P. ; ce dernier avait attribué à Juda des localités faisant partie de Siméon ; le Chroniste, ou la source dont il s'est servi, les restitue à Siméon (4/30 ss.). Dans la partie proprement narrative de notre ouvrage, nous trouvons des renseignements ignorés dans le livre des Rois, et que leur caractère strictement documentaire ne permet pas de considérer comme des additions d'ordre midrashique ; la liste des héros de David comprend trente noms de plus que celle du

---

3. On a aujourd'hui tendance à considérer comme assez anciens les matériaux généalogiques du Chroniste.

En effet, les territoires assignés aux tribus ne correspondent pas à la situation de la province postexilique ; mais à celle de Juda, avant l'exil (Cf. Noth : *Eine siedlungsgeographische Liste in I Chronik 2 und 4 Z. D. P. V.*, 1932, p. 97). Cf. aussi les preuves que Sellin a pu tirer en faveur de l'antiquité des Chroniques de certaines estampilles de jarres (N. K. Z., 1906).

livre de Samuel (I Chron. 11/10-42 ; II Sam. 23/8 ss.). Les villes fortifiées par Roboam et la liste des épouses proviennent d'un écrit annalistique qui pourrait être le livre des rois de Juda, si toutefois ce dernier se composait d'annales (II Chron. 11/5-12, 18-23) ; enfin, il faut ranger dans la même catégorie les guerres et les constructions d'Ozias (II Chron. 26/6, 9-10), les généalogies elles-mêmes devaient être fournies au Chroniste par ses sources et on est revenu aujourd'hui de la position extrémiste de Wellhausen et de Edouard Meyer qui y voyaient des inventions purement fantaisistes. Nous savons qu'à partir du retour de l'exil on s'intéressa de plus en plus aux généalogies qui devinrent un moyen fort précieux de faire valoir d'anciens privilèges. La main du rédacteur n'est sensible que dans l'agencement, dans ce que nous pouvons appeler le dosage de la part de chaque tribu ; vues sous cet angle, elles nous fournissent d'intéressantes lumières sur les intentions du Chroniste.

e) Parmi les documents officiels insérés par le Chroniste dans son œuvre, il y a ceux qui sont spécifiquement israélites, telles que les listes du personnel sacré, qui devaient être conservées dans les archives du Temple de Jérusalem, et ceux qui concernent les relations des Israélites avec les souverains perses. Ces derniers documents ont été conservés dans leur langue originale, l'araméen. Le Chroniste a jugé inutile de les traduire en hébreu, puisque lui-même, aussi bien que ses compatriotes, parlaient avec autant d'aisance l'hébreu et l'araméen. Cette section araméenne du livre d'Esdras présente plusieurs difficultés. Esdr. 4/7 verset rédigé en hébreu, mais fortement mêlé d'araméen, annonce le texte d'une lettre écrite par Tab'el et ses compagnons ; or au verset 8, au lieu du texte de cette lettre, nous lisons une autre lettre envoyée par Rechoum et Shamshaï, accusant les Juifs auprès d'Artaxerxès ainsi que la réponse que leur fit ce dernier. Cette correspondance coupe de façon flagrante le récit ; en effet, au verset 6 du chapitre 4 il est question de la reconstruction du Temple sous Cyrus et, au verset 29 du même chapitre, de la reprise des travaux sous Darius. Les exégètes, qui tenaient à ce que le Chroniste ait respecté l'ordre chronologique, avaient essayé de résoudre la difficulté en supposant que Ahasverus désignait le successeur de Cyrus, Cambyse et Artachsasta, le faux Smerdis ; mais aujourd'hui l'identification de ces deux rois avec Xerxès et Artaxerxès I ne fait plus de doute, si bien qu'il faut

admettre que nous avons ici la relation d'événements de plus d'un demi-siècle postérieurs à ceux racontés par le contexte. Un essai de résoudre le problème a été tenté récemment par H. H. Schaeder[6]. Reprenant et développant une suggestion de Klostermann[7] et de Kittel[8], il propose de voir dans le fragment araméen une apologie présentée au nom de la communauté judéenne par un certain Tab'el. Cette apologie ne reproduit pas l'ordre chronologique, mais pose les faits de façon systématique. Pour que sa bonne foi ne puisse pas être suspectée, Tab'el rappelle les essais infructueux de restauration que l'intervention de Rechoum et de Shamshaï auprès d'Artaxerxès avaient fait échouer ; mais l'histoire des relations entre Juifs et Perses ne fournissait pas seulement des arguments d'ordre négatif ; jadis, au temps de Darius, lorsque des difficultés toutes semblables s'étaient présentées pour la restauration du Temple, des recherches dans les archives du royaume avaient abouti à la découverte de l'édit de Cyrus, et Darius avait solennellement confirmé les décisions de son illustre prédécesseur. Puisse donc Artaxerxès s'inspirer à son tour de ces exemples et autoriser la restauration de l'enceinte de Jérusalem. Cette intéressante hypothèse se heurte cependant à plusieurs difficultés. En particulier comment se fait-il, si ce morceau constitue une apologie, que rien dans le style ne le fasse ressortir ? D'autre part il paraît assez étonnant que, lorsque Néhémie obtient d'Artaxerxès la permission de reconstruire Jérusalem, il ne fasse aucune allusion au plaidoyer de Tab'el (Néh. 2/1-8). Enfin on s'explique difficilement dans cette hypothèse la transition du verset 23 au verset 24. On peut aussi arguer la faiblesse de l'argumentation de Tab'el qui n'était nullement faite pour entraîner la conviction, car les édits de Cyrus et de Darius sur lesquels il s'appuie concernaient la reconstruction du Temple et non celle des murailles et il se peut fort bien que la cour de Perse, tout en se montrant très favorable à la première, considérait avec méfiance la seconde. Mais toutes ces objections tombent si l'on admet que le Chroniste n'a utilisé que les documents bruts et a laissé tomber l'argumentation de Tab'el qui ne présentait plus aucun intérêt pour son ouvrage.

---

6. Iranische Beiträge I, 1930 et Esra der Schreiber, 1930.
7. P. R. E. article Esra.
8. Geschichte des Volkes Israël III 2, 1929, p. 330-461, 519 642.

Ce qui nous intéresse au point de vue des progrès de l'historiographie, c'est que nous avons ici un essai d'écrire l'histoire à l'aide des documents officiels. Tous ces documents présentent de solides garanties d'authenticité et les arguments qu'on a invoqués pour y voir des faux ne résistent pas au témoignage des faits ; contre leur authenticité on a en particulier fait valoir le fait que Cyrus et Darius ne pouvaient pas connaître le Temple et le rituel juif avec l'exactitude et la précision dont il en est parlé dans leurs édits ; mais nous savons, en partie grâce aux recherches d'Edouard Meyer, que les rois, pour proclamer leurs édits concernant les peuples étrangers, avaient recours à la collaboration de représentants qualifiés de ces peuples, et il n'est pas impossible qu'ils confiaient à ceux-ci le soin de leur rédaction. Néhémie était un de ces familiers d'Artaxerxès et nous trouvons également dans son livre la mention d'un certain Petachyah, « attaché royal pour toutes les affaires du peuple » (11/23-24). Il est donc légitimement permis de supposer que nous possédons ces édits sous la forme même où ils sont sortis de la chancellerie achéménide.

Tous ces matériaux, le Chroniste les a fait servir à l'appui d'une thèse ; il est évident qu'il ne raconte pas pour le plaisir de raconter, ni pour donner une histoire aussi complète que possible de son peuple ; tous les faits sont ordonnés vers un but. La plupart des critiques estiment que ce but était d'ordre hiératique et ecclésiastique ; appartenant lui-même à la caste des lévites, il aurait voulu montrer l'ascension progressive de cette tribu et l'extension sans cesse croissante de ses fonctions. Nul doute que la tribu de Lévi ne joue un rôle essentiel ; mais ce rôle n'est cependant pas dominant ; il y a des données que nous ne comprenons que difficilement, si elles doivent s'expliquer par le souci lévitique. Il faut donc chercher ailleurs le centre de gravité du Chroniste. Pour bien comprendre son œuvre, il importe de se replacer dans sa situation historique : à la fin du IV^e^ siècle Juda ne jouissait d'aucune autonomie nationale, Israël avait cessé d'être une nation pour devenir une église. Sans doute beaucoup de Juifs acceptèrent-ils cette situation et s'y conformèrent-ils, trouvant dans le libre exercice de la religion une raison suffisante de vivre et de croire aux promesses divines. Tel n'était cependant pas le point de vue du Chroniste ; sans doute a-t-il insisté sur l'importance du rituel et désirait-il qu'on

tirât de la célébration du culte toutes les virtualités qui y étaient contenues ; fils de son époque, il n'a pas pu penser autrement. Mais il n'avait nullement pour but de présenter sa propre époque comme l'époque idéale. L'âge idéal pour lui c'est le règne de David ; c'est lui qui est le centre vers lequel toute l'histoire antérieure converge et à partir duquel toute l'histoire subséquente s'organise. Malgré le caractère très composite des généalogies qui ne sont conçues ni du point de vue purement généalogique, ni du point de vue purement politique, ni du point de vue purement géographique, mais qui obéissent à tous ces motifs-là à la fois, on y remarque la part prépondérante faite aux tribus de Juda et de Benjamin, la généalogie de Juda est même donnée deux fois ; le chapitre 3 est tout entier consacré à la descendance de David.

Le rôle central de David différencie le Chroniste de l'auteur du document sacerdotal. Pour ce dernier, le personnage central est Moïse, à qui remontent la législation et l'organisation cultuelle. Moïse a été en rapport direct avec Dieu et il a transmis au peuple ce qui lui avait été révélé. Dans l'ouvrage du Chroniste la part de Moïse est extrêmement réduite ; il n'est mentionné comme tel que deux fois et encore en passant (I Chron. 6/3 et 15/15) ; on a nettement l'impression que, dans certains cas, il a délibérément substitué David à Moïse. David introduit des modifications dans la législation cultuelle ; il abaisse l'âge de l'entrée en fonction des lévites de 30 à 20 ans (I Chron. 23/27), il est le chef suprême du culte (I Chron. 16/4-7) et les rois pieux parmi les successeurs de David se substituent également au grand-prêtre dans l'exercice des plus hautes fonctions cultuelles (II Chron. 31/2). D'autres indices encore soulignent l'indépendance du Chroniste par rapport à P. C'est ainsi qu'il est dit (I Chron. 2/3) que « Er était méchant aux yeux de Yahveh ». S'il avait été scrupuleux de respecter P., il n'aurait pas commis l'erreur sacrilège d'employer le nom de Yahveh avant Moïse. Nulle part l'alliance du Sinaï n'apparaît comme l'époque glorieuse de l'histoire d'Israël. L'alliance par excellence, celle qui détermine les rapports entre Yahveh et son peuple, a été conclue avec Abraham (I Chron. 16/16ss). Il n'est question de l'alliance du Sinaï qu'à propos de l'arche dans laquelle sont enfermées les deux tables du Décalogue ; il semble que l'alliance du Sinaï ne constitue pas plus qu'un épisode dans l'histoire qui, dès Abraham,

était orientée vers David (I Chron. 28/4). Le rôle secondaire de Moïse apparaît encore dans la prédominance du temple et de l'arche sur la tente, trait qu'il faut interpréter comme une polémique contre P.

En mettant au centre de son ouvrage David, le Chroniste ne manifeste pas seulement une tendance politique royaliste, qui à son époque ne manquait ni de grandeur, ni de courage, mais il entend donner une expression concrète à son idéal messianique. Une comparaison entre la prophétie de Nathan telle qu'elle est rapportée II Sam. 7/11-16 et I Chron. 17/10-14 est instructive à cet égard.

II Sam. 7/11-16 :

Je t'ai assuré la sécurité en te délivrant de tous tes ennemis et Yahveh t'annonce qu'il te fera lui-même une maison. Quand tes jours seront achevés et que tu seras couché avec tes pères, j'établirai à ta place ta postérité qui sortira de toi et j'affermirai son règne, c'est lui qui élèvera une maison à mon nom et j'affermirai son trône et sa royauté pour toujours. Je serai pour lui comme un père et lui sera pour moi comme un fils ; s'il commet quelqu'iniquité je le châtierai et le frapperai à la façon des hommes. Et ma *chesed* ne s'éloignera pas de lui comme je l'ai relevé de Saül que j'ai éloigné de devant toi.

I Chron. 17/10-14 :

J'ai abaissé tous tes ennemis et je t'annonce : Yahveh te construira une maison. Et il arrivera, lorsque seront achevés tes jours et que tu iras avec tes pères j'élèverai à ta place ta postérité, qui sera d'entre des fils et j'affermirai ton règne. C'est lui qui me construira une maison et j'affermirai son trône pour toujours. Je serai pour lui comme un père et lui sera pour moi comme un fils et je n'éloignerai pas de lui ma *chesed* comme je l'ai éloignée de celui qui fut avant toi.

Le Chroniste ne mentionne pas la menace de II Sam. 7/14, le nom de Saül, le roi maudit, n'est pas prononcé ; enfin la promesse a une valeur plus étendue et plus précise : la postérité ne sortira pas simplement de David ; mais elle sera d'entre ses fils.

La même tendance se remarque dans d'autres passages :

I Rois 9/5 : j'ai déclaré à David (*dibarti*).

II Chron. 7/18 : j'ai promis à David (*karati*).

II Rois 8/19 :

Yahveh ne voulut pas détruire *Juda*, par amour pour David, son serviteur, car il avait promis de laisser toujours une lampe à David et à sa race.

II Chron. 21/7 :

Yahveh ne voulut pas détruire la *maison de David* à cause de l'alliance qu'il avait contractée avec David ; ainsi qu'il lui avait dit de lui donner une lampe devant luire tous les jours.

Si le Chroniste insiste sur la personne de David, c'est parce que celle-ci est un type du roi de l'avenir qui instaurera la théocratie parfaite et nous souscrivons pleinement au jugement de Noordtzyj [9] affirmant que le but du Chroniste était d'écrire l'histoire de la théocratie. Plus l'histoire avait jeté un démenti à cette théocratie, plus le Chroniste s'attache aux promesses et pour bien montrer que ces promesses sont autre chose qu'une illusion, il les fait partir de Dieu lui-même. C'est parce que Dieu est le garant de la promesse messianique que l'histoire du salut commence avec la création ; les essais de théocratie, à part celui de David, avaient échoué ; ne venait-on pas d'assister à l'échec lamentable de la tentative théocratique d'Esdras et de Néhémie ? Mais tous ces échecs ne pouvaient rendre caduque la promesse ; les *chasdé* de David subsistent (II Chron. 6/24, cf. Es. 55/3, Ps. 89, I Chron. 28/2). Le messianisme du Chroniste s'accompagne — et en cela il est dans la ligne de la tradition la plus authentique — de quelques expressions et concepts de l'eschatologie populaire pour laquelle l'opposition d'Israël et de ses ennemis était un thème fondamental ; Israël, le peuple élu, est opposé aux ennemis d'alentours :

II Chron. 17/20 : La terreur de Yahveh s'empara de tous les royaumes des pays d'alentour. II Chron. 9/23 : *Tous* les rois de la terre recherchaient la présence de Salomon. La royauté de David c'est la royauté de Yahveh (I Chron. 17/14, II Chron. 13/8). Le Chroniste aurait été un mauvais historien, dans le sens où l'Ancien Testament entendait la fonction de l'historien, s'il n'avait pas essayé d'adapter le présent à son idéal. Or le joint entre son idéal et la réalité lui était fourni par le temple de Jérusalem. Ce temple autour duquel gravitait la vie nationale et religieuse de la communauté juive avait été fondé par David.

---

9. R. B., 1940, p. 3.

Pour étayer sa thèse, le Chroniste augmente la part de David dans la construction du temple, ne faisant de Salomon que l'exécuteur des projets de son père. Le trait sans doute historique du service de l'arche par les lévites est exploité démesurément : il s'agit de montrer que l'état présent de la suprématie des lévites n'est pas en contradiction avec les institutions de David et, puisque l'histoire est un tout qui mène à un même but, il ne considère pas comme un anachronisme de projeter le présent dans le passé.

Sa téléologie l'amène à une vue universaliste de l'histoire. Là encore le Chroniste se distingue foncièrement du particularisme xénophobe du sacerdoce judéen. Le Chroniste est le digne successeur des prophètes qui annonçaient que la connaissance de Yahveh couvrirait la terre ; l'intervention répétée des prophètes qui expriment bien plus que les prêtres la volonté divine (I Chron. 17/12, 21/18 ; II Chron. 29/25) prouve qu'il voyait en eux la conscience du peuple et qu'il partageait leurs vues universalistes. Cet universalisme apparaît dans les généalogies où l'auteur insiste sur la parenté d'Israël avec les peuples étrangers, Caleb, Yerachméel, Edom, Moab ; à une époque où les mariages mixtes étaient considérés par le parti rigoriste comme la pire des apostasies, il y a là une intention polémique très discrète, mais cependant bien marquée. Bien plus, des étrangers peuvent parler au nom du Dieu d'Israël. Josias, roi pieux et juste, est mort tragiquement comme un criminel ; le principe de la rétribution rigide et immédiate exigeait qu'il ait commis un crime ; or son crime a été de s'opposer à une parole de Dieu dite par la bouche du pharaon Néchao (II Chron. 35/22). Hiram, roi de Tyr, et la reine de Saba ont eu également des révélations de la part du Dieu d'Israël (II Chron. 2/10, II Chron. 9/8). A bien plus forte raison le royaume du Nord n'est pas privé de la connaissance du vrai Dieu. On a vu, en général, dans le fait que ce royaume est passé sous silence, une réprobation, et dans les longs développements consacrés au royaume de Juda, un signe de partialité. Un pareil jugement est trop simpliste. Le Chroniste ne prodigue pas que des éloges à Juda et, s'il a délibérément laissé de côté l'histoire du royaume du Nord, c'est parce qu'il la considérait d'ordre secondaire pour la démonstration de sa thèse. D'ailleurs le rôle central qu'il fait jouer à David et au temple prouve qu'il ne se désintéressait pas d'Ephraïm ; jamais

les judéens ne doivent oublier que ce dernier est leur frère (II Chron. 11/4, 28/11) ; et les prophètes surgissent à Samarie aussi bien qu'à Jérusalem (II Chron. 18/17, 28/9).

Le point autour duquel doit se faire le ralliement, non seulement des douze tribus, mais de tous les peuples, est le Temple de Jérusalem. Le Chroniste développe brillamment le hiérosolymocentrisme tel qu'il avait été défini pour la première fois dans les oracles d'Esaïe (Es. 2/2). Le Temple s'élèvera à un haut degré de renommée et de gloire dans tous les pays (I Chron. 22/5) et tous les peuples sauront que le nom de Yahveh est invoqué sur cette maison (II Chron. 26/33). A plusieurs reprises le temple est appelé *birah*, c'est-à-dire citadelle (I Chron, 29/1, 19), ce qui semble suggérer que dans la pensée du Chroniste il était conçu à l'image du château royal et Dieu à l'image de David. La grande place faite dans le culte au chant et à la musique est une réplique des chants exécutés dans le palais royal (Esd. 3/11 ; Néh. 12/24 ; I Chron. 16/4, 29/13).

En assignant la place centrale à David, l'intention du Chroniste n'est pas de corriger le portrait à certains égards défavorable qu'avaient donné de lui les livres de Samuel et de substituer à l'image du guerrier rude et sans scrupules celle d'un saint ; il entend plutôt apporter par son œuvre une contribution très importante aux discussions qui s'étaient élevées au sein de la communauté postexilique au sujet de la validité des promesses messianiques.

Son but étant ainsi défini, pouvons-nous maintenir au Chroniste le titre d'historien ? Notre réponse sera affirmative, car :

1) Le Chroniste a utilisé des sources et a incorporé dans son ouvrage certains matériaux très anciens.

2) Le Chroniste a rendu un immense service à sa génération en lui présentant l'histoire sous une forme moderne (souci de la généalogie et de la chronologie).

3) Le Chroniste a su apprécier les expériences religieuses de son époque tout en manifestant un grand respect pour le passé ; il a envisagé l'histoire comme un tout.

4) Le Chroniste n'a jamais déformé le passé ; dans les discours qu'il met dans la bouche de ses personnages, il tient compte de la situation historique qui a été la leur. Cette rhétorisation ne porte jamais atteinte à la vérité psychologique de ses descriptions (cf. II Chron. 32/7 ss. où le discours d'Ezéchias tient

compte de l'esprit d'Esaïe). On ne demande pas plus d'objectivité à un prédicateur, et le Chroniste ne veut être rien d'autre.

Aussi croyons-nous révolu le temps où l'on dressait des listes de griefs contre le Chroniste [10]. Il faut bien plutôt lui savoir gré d'avoir rappelé à son peuple, à un moment où il risquait de s'enliser dans un stérile légalisme, la portée prophétique et universelle de son histoire.

---

10. Kuenen (*Hist. critique*) résume en cinq points les accusations classiques contre le Chroniste, telles qu'elles avaient cours jusqu'à ces dernières années.
a) Le chroniste est rempl id'exagérations.
b) L'organisation des Lévites est faussement rattachée à David.
c) Il y a dans son ouvrage des récits mythiques ou erronés, qui ne sont dûs qu'à l'admiration outrée de l'auteur pour tout ce qui concerne le temple et le culte.
d) La manière de grouper les faits en vue de faire toujours marcher de pair le zèle religieux et la prospérité nationale est arbitraire.
e) La façon dont il rapporte les paroles des personnages historiques est incompatible avec ce que nous attendons d'un historien.

VIII. — LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DANS LA LITTERATURE APOCALYPTIQUE LE LIVRE DE DANIEL

A bien des égards les auteurs des apocalypses sont des historiens, et il ne faut pas s'étonner qu'une période florissante pour l'historiographie fasse suite ou aille de pair avec la floraison de la littérature apocalyptique. Les apocalypticiens dépouillent les documents, étudient les textes, tout particulièrement les prophéties, et ont un souci très prononcé de la chronologie. Le livre d'Hénoch qui est le type des apocalypses juives abonde en détails d'ordre historique, cosmographique, et géographique. Mais cet intérêt pour l'histoire n'est qu'apparent, ce qui fait précisément la valeur et l'intérêt de l'histoire, le sens du devenir historique, fait complètement défaut à cette littérature. La conception qu'elle se fait de l'histoire est entièrement déterministe. Tout ce qui arrive est inscrit depuis longtemps sur les tablettes ou les livres célestes[1] ; aussi les auteurs du drame humain, si toutefois on peut encore parler de drame, sont-ils entièrement passifs ; cette passivité se remarque jusque dans la langue. On ne dit plus : Le Messie juge avec justice, mais : devant lui on juge avec justice ; le jugement descend du ciel (Dan. 7/10). Les auteurs de l'histoire ne sont plus les hommes, mais les anges ; d'après Baruch (6), ce ne sont pas les Chaldéens, mais les anges qui détruisent Jérusalem ; d'après le livre d'Hénoch le mal n'est pas entré dans le monde par un homme, mais par des forces démoniaques ; alors que la Genèse avait refoulé à l'arrière-plan le mythe de la chute des anges, l'apocalypse redonne une faveur extraordinaire à ce thème qui vient admirablement servir sa conception déterministe de l'histoire.

Quoiqu'en général conçues dans un esprit rationaliste étroit,

---

1. Cf. R. Eppel : *Les tables de la loi et les tables célestes.* R. H. Ph. R., 1937, p. 401.

les apocalypses ne se désintéressent pas de l'histoire générale. Dans leur pensée, la destinée d'Israël est liée à celle de l'humanité et cette dernière est elle-même solidaire du monde physique dans lequel elle vit. Tout se tient dans le monde ; les apocalypses trouvent des images frappantes pour exprimer cette unité ; le 4e Esdras représente les différentes monarchies mondiales sous la forme d'un aigle : les ailes et les têtes font dès l'origine partie de son corps ; il n'y a donc dans l'histoire pas de création, mais simplement un développement (Esdr. 11/12) ; de même Daniel concentre les divers empires dans l'image d'une seul statue et cette statue ne se désagrège pas progressivement, mais s'écroule en une seule fois. Les caractères essentiels de l'apocalyptique juive se trouvent déjà dans le livre de *Daniel* : unité, déterminisme, finalité. L'intérêt historique se manifeste dans le choix du cadre de l'ouvrage ; l'auteur utilise vraisemblablement des sources provenant du temps de l'exil et les récits sur Daniel et ses compagnons sont loin d'être une pure invention ; la fournaise ardente et la fosse aux lions correspondent à des supplices que les rois de Babylone imposaient réellement ; et même l'inscription mystérieuse sur la muraille, lors du festin de Belsatsar, reproduit probablement un dicton populaire auquel l'auteur du livre ne fait que donner une nouvelle interprétation.

Quant aux visions, que nous continuons avec la plupart des critiques à l'interpréter comme des prophéties *ex eventu*, elles trahissent un homme parfaitement au courant des événements militaires et politiques de son époque et peuvent être consultées avec profit par les historiens de l'époque macchabéenne ; sans doute ses recherches ne vont-elles pas bien loin, car à mesure qu'il parle des temps dont il est plus éloigné, les erreurs se multiplient. Il confond Nabuchodonosor et Nabonide, place Darius avant Cyrus et parle d'un siège de Jérusalem pendant la troisième année de Yoyaqim. Il semble que certaines de ces erreurs soient imputables au souci de ménager autant que possible l'accomplissement littéral des prophéties : l'auteur de Daniel est un littéraliste ; il appartient à la famille spirituelle des rabbins qui préféreront sacrifier la vérité historique plutôt que de reconnaître l'erreur d'une prophétie. Il se peut aussi que ce soit très consciemment qu'il ait attribué la folie de Nabonide à Nabuchodonosor, dans le but de la présenter comme un juste châtiment du roi qui avait détruit Jérusalem.

Quoiqu'il en soit, ni l'ignorance ni la déformation ne sont dignes d'un bon historien. L'apocalyptique utilise l'histoire à ses fins, attribuant une importance exagérée à des événements très secondaires ; le prophétisme, au contraire, bien que ne s'intéressant à l'histoire que fragmentairement, a toujours saisi les moments essentiels et a reconnu fort justement que l'histoire n'est pas un déroulement uniforme, mais une suite de créations du Dieu vivant et agissant.

CONCLUSION

Après avoir constaté la variété des genres et des matériaux utilisés par l'historiographie, il nous paraît difficile de dégager une conclusion d'ensemble qui tiendrait compte de tous ces éléments ; mais, si décevant que puisse être ce résultat, il nous a permis de constater qu'à toutes les époques et dans tous les genres littéraires, on a accordé à l'histoire une place de premier ordre ; il n'est pas exagéré d'affirmer qu'elle est le fondement de la poésie, du culte, de l'enseignement et même de la prophétie.

Si nous essayons néanmoins de caractériser, en terminant, la littérature historique proprement dite, ce sera pour en dégager quelques principes très généraux dont la connaissance et la méditation ne seront pas sans utilité pour tous ceux qui se consacrent aux études historiques et pour ceux qui ont la redoutable, mais si belle mission, d'enseigner l'histoire.

1° L'histoire dans l'Ancien Testament est descriptive Elle répond dans une large mesure à l'exigence de Michelet demandant que, par la description exacte de ce qui a eu lieu, elle fasse ressusciter l'époque qu'elle retrace. Des poèmes tels que le Cantique de Déborah, des récits comme ceux qui concernent quelques Juges, David, Jéhu et Ezéchias évoquent, par la mention des détails de couleur locale, les anciens temps d'Israël. Il y a des gestes et des situations saisies sur le vif ; aussi les récits des narrateurs hébreux supportent-ils, en ce qui concerne le pouvoir d'évocation, la comparaison avec les meilleurs des poèmes homériques.

2° Les historiens de l'Ancien Testament ont pratiqué avec une prédilection particulière la biographie[1]. Ils ont par là même reconnu que l'histoire n'était pas l'œuvre du peuple dans son ensemble, mais celle des grands individus créateurs. Nous ne trouvons chez eux aucune idéologie collectiviste du sang, du sol ou de la race. Tout mythe, dans le sens ancien et moderne de ce mot, leur répugne, et cela est d'autant plus remarquable qu'ils

vivaient dans un climat de mentalité collective pour laquelle l'individu n'existait qu'en fonction du groupe. Si certains personnages peuvent apparaître comme l'incarnation des aspirations du groupe, par exemple d'une tribu au temps des Juges, d'autres au contraire, comme Moïse, sont en opposition presque permanente avec le groupe. L'Ancien Testament connaît le rôle dynamique des minorités et affirme la dignité de la personne humaine. Et comme la plupart des personnages sont déjà dans la pensée de leurs biographes des types, l'histoire de l'Ancien Testament a une portée pédagogique dont la Synagogue et l'Eglise, dans leur enseignement catéchétique, ne cessent de vérifier l'éternelle actualité. Aussi était-il normal que dans le plan de la logique divine qui préside à cette histoire, elle s'achevât dans l'incarnation de Dieu dans la personne humaine de Jésus de Nazareth.

3° L'histoire de l'Ancien Testament est explicative. Les auteurs ne se bornent pas à raconter ; ils montrent l'enchaînement des événemens. L'on peut bien dire que la préoccupation dominante des historiens scientifiques à l'heure actuelle, qui n'est pas de décrire exactement les faits, mais de connaître la séquence des événements, rejoint celle des penseurs hébreux. A un moment où, reprenant les idées de Saint-Augustin et de Bossuet, l'on se préoccupe d'une vue chrétienne de l'histoire, il est important[2] de rappeler que les premères ébauches de ce genre se trouvent dans les synthèses du Yahviste, du Deutéronomiste, des prophètes et du Chroniste que, toutes, ramènent l'histoire à un but unique ; l'instauration de la théocratie, à laquelle le Christ donne son expression la plus parfaite dans sa prière : Que ton règne arrive !

---

1. Philosophes et historiens s'accordent à reconnaître l'importance fondamentale de la biographie ; B. Groethuysen (*Rech. Phil. V*, 1935, p. 139) écrit : « l'intelligence de la vie précède celle de l'histoire. Il faut partir du temps biographique, du temps d'une vie pour en arriver au temps historique et Ed. Meyer (*Geschichte des Altertums I*, 1, p. 189) affirme que les phénomènes de masse ne constituent que le substrat de l'évolution historique, tandis que le centre de gravité réside dans les manifestations individuelles.

2. Signalons en particulier le petit volume de la série de Rencontres « sur le Sens Chrétien de l'Histoire » (Editions de l'Abeille, Lyon, 1942).

Mentionnons aussi les ouvrages de W. Vischer : *Das Christuszeugnis des A. T.* Le tome 2 paru en 1942 et consacré aux livres historiques (Josué à Rois) est une véritable histoire d'Israël sous l'angle téléologique. Certaines interprétations de cet auteur peuvent paraître contestables, mais il est certain que la méhtode christotypologique donne des résultats et ouvre des perspectives dont l'histoire littéraire de l'A. T. devra tenir compte.

Chaque fois que, dans l'ancien Israël, un auteur a tenté d'écrire une de ces synthèses historiques, c'était à une époque où l'on considérait cette théocratie comme réalisée ou du moins comme assez manifeste pour être un signe de la théocratie parfaite attendue pour la fin des temps[3]. Le règne de Salomon, la délivrance de Jérusalem en 701, qui fut le principal mobile religieux de la réforme deutéronomique, le triomphe momentané de l'insurrection machabéenne, nous apparaissent comme des dates où Israël prit plus particulièrement conscience de sa mission unique dans le monde.

Cette théocratie que l'histoire réalisait de façon intermittente, le culte la réalisait de façon parfaite ; dans le culte, le peuple prenait conscience de la proximité et de la royauté de Yahveh. Il y avait d'ailleurs une action réciproque du culte sur l'histoire : les événements de l'histoire étaient célébrés dans le culte et lui donnaient un caractère actuel, et d'autre part, les réalités cultuelles, rites et symboles, illuminaient l'histoire en la faisant envisager sub *specie aeternitatis*, ou — ce qui est plus conforme à la pensée hébraïque — *sub specie Christi*, — car toute l'histoire d'Israël n'a de sens que par rapport à Jésus-Christ, et au salut, que par lui Dieu voulait accorder au monde.

---

3. Le même point de vue est valable par contraste pour P et pour le Chroniste.

Bibliographie

Abd-el-Jalil : *Brève histoire de la littérature arabe.* Paris, Maisonneuve, 1943.
Alt : *Der Gott der Väter* (B. W. A. N. T.), 1929.
Alt : *Die Landnahme der Israeliten in Palästina* (Zur Feier des Reformationsfestes, Leipzig, 1925).
Alt : *Josua* (*Werden und Wesen des A. T.*). Beihefte Z. A. W., 1936.
Asmussen : *Priesterkodex und Chronik in ihrem Verhältnis zueinander* (Th. St Kr.; 1906, p. 165).
Auerbach : *Untersuchungen zum Richterbuch* (Z. A. W., 1930, p. 286 et 1933, p. 47).

Baudissin : *Einleitung in die Bücher des A. T.*
Baudissin : *Geschichte des isr. Priestertums.*
Baumgartner W. : *Ein Kapitel vom hebräischen Erzaehlungesstil* (F.R.L A.N.T , 1923, p. 155).
Bedier J. : *Les légendes épiques.*
Begrich : *Die Chronologie der Könige Israels und Judas.* 1929.
Benzinger : *Jahwist und Elohist in den Konigsbüchen.*
Bérard Victor : *Introduction à l'Odyssée l'Epos homérique et le poème représenté.* 1926.
Bertholet : *Histoire de la civilisation d'Israël.*
Bevan : *Historical methods in the old testament* (Cambridge biblical essays, 1909).
Birkeland : *Zum bebräischen Traditionswesen* (Kompos der prophet. Bücher). Oslo, 1938.
Bostroem : *Alternative readings in the hebrew of the book of Samuel.* Rock Island. 1918.
Bruns : *Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreitung der Alten.*
Bruston Ed. : *Le prophète Jérémie et son temps.* 1907.
Bruston Ed. : *Du sens primitif des noms de nombre mille et dix mille dans l'A. T. (Et. Th. rel.* 1941).
Budde : *Geschichte der hebraischen Literatur.*
Budde : *Die Komposition der Richter und Samuelisbücher.*
Budde : *Vermutungen zum Midrasch des Buches der Könige* (Z. A. W., 1892).
Budde : *Elleh toledoth* (Z. A. W., 1914, p. 241 et 1916, p 1).

Caillois R. : *Le Mythe et l'Homme* (Les essays Gallimard), 1938).
Caillois : *L'homme et le sacré* (Mythes et Religions).
Carra de Vaux : *Les penseurs de l'Islam.* Paris, Geuthner, 1921.
Carus Paul : *The story of Samson and its place in the religious development of mankind.* Chicago, 1907.
Caspari W. : *Literärische Art und historischer Wert von II Samuel 15-20* (Th. St. Kr., 1909, p. 317).
Caspari : *Was stand im Buch der Kriege Jahwes?* (Z. W. Th.), 1912
Caspari : *Der Stil des Eingangs der isr. Novelle* (Z W. Th., 1910).
Causse A. : *Les Prophètes d'Israël et les religions de l'Orient.*
Causse : *Les plus vieux chants de la Bible.*

Causse : *Du groupe ethnique à la communauté religieuse.*
Croiset : *Histoire de la littérature grecque.*

Dahse : *Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der heutigen Pentateuchkritik* (A. R. W., 1903, p. 305).
Delattre : *Les inscriptions historiques de Ninive et de Babylone.* 1879.
Delcourt Marie : *Légendes et cultes de héros en Grèce* (Coll. Mythes et Religions).
Desnoyers : *Histoire du peuple hébreu* (3 vol. jusqu'à Salomon).
Dhorme : *La littérature assyro-babylonienne.*
Dhorme : *La religion des Hébreux nomades.*
Dornseiff : *Antikes zum A. T.* (Plusieurs articles dans Z. A. W., à partir de 1934, apportent de nombreux exemples de la littérature classique pour montrer la fragilité de la théorie des sources et la composition progressive des récits bibliques).
Driver : *Notes on the hebrew text of Samuel.*
Duhm B. : *Theologie der Propheten.*
Duhm Hans : *Zur Geschichte der alttestamentlichen Geschichtsschreibung* (Plüss Festschrift Basel, 1905, p. 118).
Dumezil G. : *Temps et Mythes* (Recherches philos. T. V).
Dussaud R. : *Les origines cananéennes du sacrifice israélite.*
Dussaud : *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament* (2e éd., 1941).

Eichrodt : *Theologie des A. T.*
Eichrodt : *Die Quellen der Genesis.*
Eissfeldt : *Die kleinste literarische Einheit in den Erzaehlungsbüchern* (Th. Bl. 1927).
Eissfeldt : *Die Quellen des Richterbuches.* 1925.
Eissfeldt : *Einleitung in das A. T. Mohr Tübingen,* 1934.

Fowler H.-T. : *Herodotus and the early hebrew historians* (J. B. L., 1930, p. 207).
Frazer : *Le folklore dans l'A. T.*
Friedlander : *Genealogische Studien zum A. T.*

Galling : *Die Erwählungstraditionen Israels.*
Garstang John : *Joshuo-Judges.* 1937.
Gautier L. : *Introduction à l'A. T.*
Gressmann H. : *Mose und seine Zeit.*
Gressman : *Sage und Geschichte in den Patriarchenerzäh'ungen* (Z. A. W., 1910, p. 8 ss.).
Gressmann : *Ursprung und Entwicklung de Josephsage* (Frlant, 1928).
Guidi : *L'Historiographie chez les Sémites* (R. B., 1906).
Gunkel : *Das Märchen im A. T.*
Gunkel : *Meisterwerke hebräischer Erzählungskunst.*
Gunkel : *Die isr.-jüd. Literatur* (v. Kultur der Gegenwart).
Gunkel : *Die Sagen der Genesis* (Einleitung zum Genesiskommentar, 1910).
Gunkel : *Jakob* (P. J., 1910).
Gunkel : *Die Komposition der Josephgeschichten* (Z. D. M. G., 1922, p. 55).
Gunkel : *Elias, Jahweh und Baal* (Religionsgeschichtl Volksbücher, 1911).

Harari : *La tradition littéraire de l'A. T.*
Harari : *Littérature et tradition.*
Hartford Battersby : *Since Wellhausen.* 1921 (bon résumé de la position de la critique du Pentateuque, s'écarte sensiblement de la position wellhausienne).
Hempel Joh : *Althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben,* 1930.
Hempel : *Gott und Mensch im A. T.*

HEMPEL : *Altes Testament und Geschichte.* 1936.
HEMPEL : *Das Ethos des A. T.* (B. Z. A. W., 1938).
HEMPEL : *Die Mehrdeutigkeit der Geschichte als Problem der prophetischen Theologie* (Nachrichten der Göttinger Gesellschaft d Wissenschaft. 1936).
HOELSCHER : *Das Buch der Könige. Seine Quellen* (F. R. L. A. N. T., 1923). Admet une composition exilique dans l'ensemble. La source E serait postérieure à D.
HOELSCHER : *Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse, 1942).
HOWALD : *Ionische Geschichtsschreibung.*
HUET : *Les Contes populaires.*
HYLANDER : *Der literärische Samuel-Saulkomplex in den Samuelischchern,* 1929. Uppsala.

JACOB B. : *Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch.*
JACOBY : *Die Anfänge der griechischen Geschichtsschreibung* (Klio, 1909, p. 20).
JEAN Ch.-F. : *Le milieu biblique avant Jésus-Christ* (3 vol.).
JEAN Ch.-F. : *La littérature des Babyloniens et des Assyriens* (Geuthner, 1924).
JEAN Ch.-F. : *La Bible et les récits babyloniens* (col. La Vie chrétienne, Grasset).
JIRKUA : *Die aelteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen.* 1917.
JOUSSE P. Marcel : *Etudes de psychologie linguistique* (Archives de philosophie, 1925).

KAMPHAUSEN : *Das Buch Daniel und die neuere Geschichtsforschung.* 1893.
KITTEL Rud. : *Gestalten und Gedanken des A. T.*
KITTEL : *Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung.*
KITTEL : *Die pentateuchischen Urkunden in den Büchern Richter und Samuel* (Th. St. Kr., 1892, p. 44).
KLOSTERMANN : *Der Pentateuch,* 1907 (s'intéresse surtout aux textes législatifs, mais on y trouve des suggestions à retenir pour l'histoire, en particulier dans ce qu'il dit sur l'utilisation des récits dans la parénèse cultuelle).
KOELHER L. : *Theologie des A. T.*
KOENIG F.-E. : *Falsche Extreme in der neueren Kritik des A. T.* 1885.
KOENIG Ed. : *Die Geschichtsschreibung im A. T.* (Bibl. Zeit. und Streitfragen, 1913).
KRAPPE : *Mythologie universelle.* Payot ,1930.
KUENEN : *Histoire critique des livres de l'A. T.* 1866.

LAGRANGE : *Le livre des Juges.* 1903.
LAGRANGE : *L'authenticité mosaïque de la Genèse et la théorie des documents* (R. B., 1938, p. 163).
LEUBA : *Note exégétique sur Matthieu 1/Ia* (R. H. Ph. R., 1942, p. 56).
LÉVY L.-G. : *La famille dans l'antiquité israélite.* 1905.
LODS Ad. : *Le rôle de la tradition orale dans la formation des récits de l'A. T.* (R. H. R., 1923).
LODS : *Israël, des origines au milieu du VIII^e siècle.*
LODS : *Les Prophètes d'Israël.*
LOEHR Max : *Untersuchungen zum Hexateuchproblem I Der Priesterkodex.* 1924.
LUTHER B. : *Die Persönlichkeit des Jahwisten* (dans *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme,* de Ed. MEYER, 1906, p. 305).
LUTHER B. : *Die Novelle von Juda und Tamar und andere isr. Novelle* (*ibidem,* p. 175).

MARGOLIOUTH : *Arabic historians* (Calcutta, 1930).
MASPERO : *Les contes de l'Egypte ancienne.*

Meinhold : *Die Jesajaerzählungen.* 1898.
Mern Adalbert : *Der Einfluss dls A. T. auf die Bildung der Universalgeschichte* (Verhandlungen des 13ten Orientalistenkongresses, Hamburg, 1909).
Meyer Ed. : *Geschichte des Altertums.*
Meyer Ed : *Dis kulturelle, literarische und religiöse Entwicklung des isr. Volkes un der aelteren Königszeit.* 1930.
Meyer Rich. : *Mythologische Studien* (A. R. W., 1910, p. 270) (défend contre Robertson Smith l'antériorité du mythe par rapport au rite).
Misch : *Geschichte der Autobiographie,* 1931.
Mowinckel : *Le Décalogue.*
Mowinckel : *The two sources of the predeuteronomic primeval history (J E) in Genesis I-II.* 1937 (veut retrouver la source E dans les traditions sur les origines).
Mowinckel : *Psalmenstudien,* vol. 2 : *Das Thronbesteigungsfest Jahwes.*
Mowinckel : *Zur Frage eines isr. Nationalepos* (Z. A. W., 1935).
Mowinckel : *Die vorderasiatischen Königs-und Fürsteninschriften* (F R L. A. N. T., 1932).
Mowinckel : *Die Chronologie der isr. und jüd. Könige* (*Acta orientalia, X,* 1932).
Murray Gilbert : *The rise of the greek epic.* Oxford, 1911.

Noeldeke Th. : *Histoire littéraire de l'A. T.* (traduit de l'allemand). Paris, 1873
Noeldeke : *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (renseignements intéressants sur la composition du Coran). 1910.
Noordtzy J. : *Les intentions du Chroniste* (R. B., 1940).
Norden Ed. : *Die antike Kunstprosa.*
Noth M. : *Die Historisierung des Mythos* (Christentum und Wissenschaft. 1928).
Noth : *Eine siedlungsgeographische Liste in I Chron. 2 und 4* (Z. D. P. V., 1932 p. 97).
Noth : *Das System der zwölf Stämme Israels* (B. W. A. N. T., 1930).

Olmstead : *Assyrian Historiography.*

Parrot Abel : *Défense de la Bible contre la critique négative.* 1919 (contient des renseignements intéressants sur les procédés de rédaction des élèves malgaches mais les conclusions de l'ouvrage relèvent de l'apologétique plus que de la critique).
Pedersen Johs : *Israel. Its life and culture,* 2 vol.
Pedersen : *Passahfest und Passahlegende* (ZAW., 1934, p. 166).
Pieper : *Das aegyptische Märchen* (Z. D. M. G., 1929, p. 143).
Podechard : *Les généalogies des Chroniques* (R. B., 1916).
Podechard : *Les références du Chroniqueur* (R. B., 1915, p. 236).
Podechard : *La composition du livre de Jérémie* (R. B., 1928, p. 181).
Prat P. : *Progrès et tradition en exégèse* (Etudes, 1902).
Procksch Otto : *Die Elohimquelle.*
Procksch : *Geschichtsbetrachtung und Geschichtsüberlieferung bei den vorexilischen Propheten.* 1902.

Rad (von G.. : *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (B.W.A.N.T.).
Rad (von) : *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes.*
Rad (von) : *Die Priesterschrift in Hexateuch.*
Renan : *Histoire générale des langues sémitiques.*
Renan : *Histoire du peuple d'Israël* (5 vol.).
Rieger : *Die Bedeutung der Geschichte für die Verkündigung des Amos und Hosea.* 1929.
Robertson Éric-S. : *The Bible's prose epic of Eve and her sons* (The J. stories in Genesis, 1916).
Roesch : *Elias* (T. St. Kr., 1892).

Rops Daniel : *Histoire sainte. Le peuple de la Bible*, 1943.
Rost L. : *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids* (B. W. A. N. T., 1929).
Rost L. : *Israel bei den Propheten* (B. W. A. N. T., 1937).
Rudolph W. : *Der Aufbau von Exodus*. 19-34.
Rudolph : *Der Elohist von Exodus bis Josua*.

Sabatier Aug. : *L'Apocalypse juive et la philosophie de l'histoire*.
Saintyves : *Manuel de folklore*.
Schaeder H.-H. : *Iranische Beiträge*.
Schaeder H.-H. : *Esra der Schreiber*.
Schaefers : *I Samuel 1-15, literarisch untersucht* (Bibl. Zeitschrift, 1907).
Schmidt Hans u. Kahle Paul : *Volkserzaehlungen aus Palästina* (2 vol).
Schmidt H. : *Die Geschichtsschreibung im A. T.* (Relig. Volksbücher).
Schulz Alfons : *Die heiligen Schriftsteller und ihre Quellen* (Bibl. Zeitschr., 1909, p. 22).
Schulz : *Die Erzählungskunst in den Samuelbüchern* (Bibl. Zeitfragen 11te Folge Heft 6/7, 1923).
Schnedermann : *Das geschichtliche Bewusstsein der aelteren isr. Volksgemeinde* (N. K. Z., 1896).
Sellin : *Einleitung in das A. T.*
Sellin : *Die biblische Urgeschichte*.
Seek : *Die Entwicklung der antiken Geschichtsschreibung* (Deutsche Rundschau, 1896, p. 91).
Seesemann : *Israel und Juda bei Amos und Hosea*, 1898.
Sievers : *Metrische Studien*.
Smend R. : *Die Erzählung des Hexateuchs*.
Smith Robertson : *The Old testament in the jewish Church*.
Smith Sidney : *Babylonian historical texts*, 1924.
Smith H.-P. : *Samuel* (International critical commentary).
Soederblom : *Dieu vivant dans l'histoire* 1934.
Van der Leeuw : *L'homme primitif et la religion* (Alcan, 1940).
Van Gennep : *La formation des légendes* (Flammarion, 1923).
Van Gennep : *Le folklore*.
Van Hoonacker : *L'historiographie du livre de Daniel* (Muséon, 1931, p. 169).
Vernes Maur. : *Les sources des livres historiques* (Juges, Samuel, Rois). Bibl. Ec. Htes Et., 1896).
Vernes : *De la place des légendes locales*.
Vernes : *Sinaï contre Qadesh* (Annuaire Ecole Htes Etudes, 1915, se prononce contre l'identification du Sinaï et de Qadesh).
Vischer W. : *Das Christuszeugnis des A. T.* (2 vol.).
Volz et Rudolph : *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrwez der Pentateuchkritik?* avec un appendice : *P. ist kein Erzähler*, 1933 (Beihefte Z. A. W.).
Volz : *Prophetengestalten des A. T.*, 1936.
Volz : *Jüdische Eschatologie*.
Weill Raymond : *La légende des patriarches et l'histoire* (R. E. S., 1937).
Weiser : *Glaube und Geschichte im A. T.* (B. W. A. N. T., 1931).
Wellhausen : *Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bucher des A. T.*, 1899.
Westphal Alex. : *Le Deutéronome*.
Wiese : *Studien zu dem Buch der Richter* (B. W. A. I., 1936).
Wildeboer : *Die Literatur des A. T.*, 1905.
Wildeboer : *De la formation du Canon de l'A. T.*
Winckler : *Altorientalische Geschichtsauffassung* (Ex oriente lux ii 2), 1906.

Zimmerli : *Die biblische Urgeschichte* (I Mose I-II, 2 vol.). Coll. « Prophezey », Zwingli-Verlag, 1940.
Zunz : *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*.

Abréviations

R. B. : *Revue Biblique.*
R. H. R. : *Revue de l'Histoire des religions.*
R. H. Ph. R. : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses.*
R. E. S. : *Revue des études sémitiques.*
Et. Th. Rel : *Etudes théologiques et religieuses* (Montpellier).
SY. : *Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie.*
J. B. L. : *Journal of biblical literature.*
J. TH. S. : *Journal of theological studies.*
A. R. W. : *Archiv für Religionswissenschaft.*
K. H. C. : *Kurzer Hand Commentar zum A. T. hgg K. Marti Tübingen.*
B. W. A. N. T. : *Beiträge zur Wissenschaft des Alten und Neuen Testaments* (hhg. R. Kittel Kohlhammer, Stuttgart).
F. R. L. A. N. T. : *Forschungen zur Religion und Literatur des A. N. T.*
N. K. Z. : *Neur Kirchliche Zeitschrift.*
P. J. : *Palästinajahrbuch.*
TH. B. : *Theologische Blätter.*
TH. St. Kr. : *Theologische Studien und Kritiken.*
Z. A. W. : *Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft.*
Z. D. P. V. : *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins.*
Z. D. M. G. : *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.*
Z. W. Th. : *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.*
P. R. E. :*Protestantische Realenzyklopedie* (Hauck et Herzog).
R. G. G. : *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (2e éd.).
Sch. A. T. : *Die Schriften des A. T. in Auswahl übersetzt und für die Gegenwart erklärt-Göttingen.*

Table des Matières

Pages

INTRODUCTION. — Objet et plan de l'ouvrage 5

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES. — L'histoire chez les Orientaux est un art plus qu'une science. Caractère compilatoire de l'historiographie sémitique. Dans l'A. T. les historiographes opèrent une sélection parmi les documents. Importance de la répétition. Ne doit pas nécessairement être considérée comme l'indice d'une pluralité de sources. Tenir compte du fait primordial que toute l'histoire est présentée comme une manifestation de Dieu. Religion historique et religion naturiste. Caractère eschatologique de l'histoire. Toute l'histoire un miracle de Dieu. 8

PREMIERE PARTIE : **LA TRADITION ET LES MILIEUX**

I. — LA TRADITION

A) *La Nature de la tradition orale.* — Contes, mythes, légendes. Origine psychologique des contes. Conte toujours subordonné à l'histoire. Le mythe actualisé par le rite. Réminiscences mythiques dans l'A. T. La légende a toujours un fondement historique. Le folklore 17

B) *La Forme de la tradition orale.* — Conteurs itinérants et prêtres des sanctuaires. Mythe antérieur au rite. Représentation de moment mythiques et d'événements historiques. Importance des fêtes pour la transmission des souvenirs. Rôle religieux et social des fêtes et des pèlerinages. La transmission par le rite plus fidèle que celle par la mémoire 23

C) *La tradition écrite.* — Presqu'aussi ancienne que la tradition orale. Rôle des sanctuaires 31

II. — LES MILIEUX

A) *Le rôle des poètes dans la fixation et la transmission des souvenirs historiques.* — Le terme d'épopée impropre pour la poésie nationale israélite. Chants du livre des guerres de Yahveh. Chant de Déborah. Les anciens poètes sont les premiers historiens 35

B) *Le rôle des prêtres et des sanctuaires.* — La garde et l'enseignement de la torah. Transmission de l'histoire par le Credo et la parénèse. Les souvenirs historiques dans certains psaumes. Chroniques sacerdotales 40

C) *Le rôle des particularités géographiques et des monuments.* -

Pages

Récits étiologiques. Vénération des tombeaux, centre de cristallisation de certaines traditions. 46

D) *L'histoire et les cours royales.* — Le sopher et le mazkir sont plus que des annalistes ou des historiographes. Evénements mémorables gravés sur des stèles. Les inscriptions royales assyriennes, égyptiennes et hittites 48

E) *Les Cercles prophétiques.* — Part active des prophètes à la vie nationale. Les confréries de nebiim. Leur rôle dans la formation des légendes de prophètes 56

F) *Les essais d'histoire savante.* — Importance des généalogies. Leur rôle à l'époque postexilique. Tout lieu social expliqué généalogiquement. 58

DEUXIEME PARTIE : **ETUDE DES RECITS**

I. — Les Récits de l'age héroïque

A) *Les histoires des Juges.* — Il y a eu un livre des Juges antérieur au remaniement deutéronomiste. Absence d'une tradition unique sur la période des Juges. Ehoud, récit populaire et vivant. Baraq, Déborah, récit visant à glorifier la femme. Gédéon, Abimélek, ce dernier supplanté par Gédéon par le yahvisme Jephté. Samson et le thème de la femme rusée. Fondation de Dan. Les petits juges. Conception primitive du héros . . . 61

B) *Des Juges aux Rois.* — Saül, héros de plusieurs traditions guerrières et religieuses. Les récits sur les migrations de l'arche, caractère populaire, absence de la théologie deutéronomiste. 71

II. — Le Cycle des Rois

A) *Biographie de David.* — Caractère dramatique de 2 Samuel 9-20. Excellence de la peinture des caractères. Genre de la nouvelle. Abiathar, auteur probable 77

B) *Actes de Salomon.* — La biographie de Salomon ne contient pas que des éloges. Salomon un type 83

C) *Les Chroniques des rois d'Israël et de Juda.* — Il ne s'agit pas d'archives officielles, mais d'une anthologie de faits mémorables. Traces dans le livre des Rois 86

III. — La Technique de la narration

Les récits sont de la prose. Brièveté, caractère principal du récit hébreu. Succession et simultanéité. Allure dramatique du récit. Usage fréquent de l'infinitif et du participe. Récit subordonné à l'action. Moment retardatif. Lois de la répétition. Formules d'introduction et de conclusion 88

TROISIEME PARTIE : **LES ŒUVRES DE SYNTHESE**

I. — Le Yahviste

L'originalité du Yahviste réside moins dans l'art littéraire que dans la pensée religieuse. Plan général de J. Les légendes locales,

Pages

sources des récits sur l'Exode et la Conquête. Caractères de parenthèse des récits sur l'alliance du Sinaï. Différentes explications des traditions patriarcales : ethnique, mythique, folklorique, historique. Les patriarches héros fondateurs de sanctuaires. Caractère mythique des traditions sur les origines. Théologie de l'ouvrage yahviste. Idée centrale de l'accomplissement de la promesse. Manifestation de Dieu dans les événements. Origine judéenne probable. Remaniements de l'ouvrage yahviste en vue du culte et de l'enseignement. Fragilité de la source Elohiste. L'ouvrage yahviste s'arrête au livre de Josué. 98

A) *Elie.* — Biographie fortement idéalisée. Le prophète, un type. But apologétique des récits sur Elie. Absence de la théologie deutéronomiste.. 122

II. — Le Cycle des Prophètes

B) *Elisée.* — Sa biographie, une collection d'anecdotes. Influence des récits d'Elie sur ceux d'Elisée 126

C) *Esaïe.* — Esaïe présenté comme le prophète par excellence 128

D) *Jérémie.* — Sa vie, par Baruch est le premier échantillon de la littérature des actes des martyrs. Don de l'observation et modestie de Baruch. 132

III. — Les Prophètes et la Philosophie de l'Histoire

A) *Les prophètes du VIII^e siècle.* — Progrès et danger du prophétisme pour l'historiographie. Amos voit dans les faits le déroulement de la justice. Osée et ses méditations sur le passé de son peuple. Esaïe et l'affirmation de la toute-puissance divine. L'interprétation de l'histoire fonction de l'eschatologie 135

B) *Les prophètes de la fin du royaume de Juda.* — Nahoum et Habacuc rejoignent le message d'Esaïe. Jérémie, continuateur d'Osée 146

C) *Les prophètes de l'exil.* — Les allégories d'Ezéchiel, grande liberté à l'égard de la tradition. Portée du motif du Dieu créateur chez le second Esaïe. L'Israël réel et l'Israël empirique.. 150

IV. — L'Ecole Deutéronomiste

Le Deutéronome n'est pas un faux au sens habituel de ce mot. Solidité des traditions historiques rapportées par D. Le Deutéronome pas une histoire, mais un plaidoyer. Vérification de la loi de la désobéissance et du châtiment. Usage de l'adjonction et du remaniement. Application du critère mosaïque. Samuel, chef théocratique, réplique de Moïse. Stricte application du principe de la rétribution. Première rédaction antiexilique. Point de vue collectiviste prédominant sans être exclusif. Intérêt du Deutéronomiste pour la chronologie .. 157

Pages

V. — L'Histoire Sacerdotale

Les éléments historiques sont plus qu'un simple hors-d'œuvre aux parties législatives. Sens de la nouvelle version des traditions patriarcales. P. l'archéologue parmi les historiens de l'A. T. L'histoire chez P. est déterministe et manque de perspective. Influence babylonienne probable 170

VI. — Les Autobiographies d'Esdras et de Néhémie

Le genre autobiographique cultivé dans les milieux prophétiques. Analogie des mémoires d'Esdras et de Néhémie avec les inscriptions royales de l'Asie occidentale. Fragilité des arguments invoqués contre l'authenticité de ces mémoires. 175

VII. — La Synthèse du Chroniste

Les sources du Chroniste. Le problème du midrash. Importance des généalogies des chapitres 1-9. L'insertion des documents officiels dans l'ouvrage chroniste. Caractère téléologique. Le centre de gravité n'est pas d'ordre lévitique, mais d'ordre messianique. David supérieur à Moïse. Le Chroniste veut écrire l'histoire de la théocratie 180

VIII. — La littérature apocalyptique. Daniel

La conception de l'histoire dans les apocalypses est déterministe. Il n'y a pas création, mais simplement développement. Daniel déforme consciemment les faits historiques 193

Conclusion. — L'histoire est à la fois une description et une explication. 196

Bibliographie. 199

IMPRIMERIES REUNIES 9 rue pasteur, VALENCE-SUR-RHONE. — 19-6-46

Vu :

Le Rapporteur,
A. CAUSSE.

Vu :

Le Doyen de la Faculté,
Président de la soutenance,
H. STROHL

Vu et permis d'imprimer

le 1er juin 1945

Pour le Recteur de l'Académie de Strasbourg,
le Vice-Président du Conseil de l'Université,
A. FORSTER